ثقافة اسلامية معاصرة (13)

بسط التجربة النبوية

الدكتور عبدالكريم سروش

ترجمة

أحمد القبانچي

هوية الكتاب

اسم الكتاب: ...بسط التجربة النبوية
اسم المؤلف: ...عبدالكريم سروش
اسم المترجم : ...أحمد القبانچي
سنة الطبع ومكانه : ...2006
الناشر: دار الفكر الجديد ...العراق

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

تحدثنا في كتاب «القبض والبسط» عن بشرية وتاريخية المعرفة الدينية، وفي هذا الكتاب «بسط التجربة النبوية» نتحدث عن بشرية وتاريخية الدين والتجربة الدينية نفسها. وبعبارة أخرى: إنّ هذا الكتاب يبحث في المنهج البشري والتاريخي والأرضي للوحي والدين بدون التعرض للرؤية المتافيزيقية لمقولة الوحي، ويسعى لتوضيح ظاهرة الوحي والغيب عندما ترتدي ثوب الطبيعة وتنزل من مركب ما وراء التاريخ إلى الأجواء التاريخية وما تتعرض له من متغيّرات وتداعيات نتيجة الغبار المتراكم على وجهها الأصيل والأعراض التي تحاصر ذاتها والقيود التي تكبل اطلاقاتها.

إنّ هذا الكتاب يمكن تسميته «رسالة النبي» لأنّه يتحدث بأكمله عن بسط الدين بتبع بسط التجربة الباطنية والخارجية للنبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) ويؤكد أنّ الوحي والرسالة تابعان لشخصية النبي. ولا يرى أنّ خاتمية النبوة تستوجب إنهاء حضور النبي في ميدان التدين والإيمان بل يؤكد على ضرورة هذا الحضور لتأمين طراوة التجارب الدينية، وعمدة الكلام تتمحور حول تأثير شخصية النبي البشرية في عملية التشريع والتجربة الدينية ودور ولايته في استمرار ظاهرة التدين.

إنّ نبي الإسلام العزيز نفسه يوضح هويته النبوية من خلال ما صرّحت به الآيات القرآنية: (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ

مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ...)[1] حيث نرى في هذه العبارة البليغة مقتضيات البشرية والإنسانية بكل وضوح فقد بيّنت لنا تصويراً متوازناً عن جانبي الظاهرة النبوية: الأرضي والسماوي، فلم تقرر أنّ النبوة فوق مقتضى البشرية بل أنّ بشرية النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) تنسجم وتتناغم مع منطق الإلهام الإلهي.

إنّ ثقافتنا الدينية والعرفانية تؤكد كثيراً على الجهة السماوية والأفلاكية لشخصية النبي الأكرم وتهتم بالجانب الباطني من مقولة النبوة وتقوم بسحق الجانب الأرضي لحساب الجانب السماوي للوحي وإهمال النصف البشري لحساب النصف النبوي من شخصية الرسول الأكرم، وتطهير ساحل تاريخية النبوة بأمواج بحر إشراق الوحي بحيث تتجلّى شخصية النبي بهيئة روح بلا جسد وشمس بلا ظلال وصورة بلا مادة وغيب بلا شهادة ومثال بلا تاريخ ولا جغرافيا. وكأنّه ملك جاء من عالم الغيب ثم رحل إلى عالم الغيب.

وهكذا نرى أدبنا الديني والصوفي يتحدث عن الجانب السماوي من شخصية النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) من خلال ما جادت به قرائح العشرات من العرفاء طيلة عشرة قرون من جواهر غريبة استخرجت من بحر العرفان النبوي، بيد أنّ الفراغ المعرفي في الثقافة الدينية يتركز حول معرفة النصف الأرضي من شخصية ذلك العزيز وكيف كان يسلك مع جماعته ويعيش مع قومه تحت سقف التاريخ وفي بحر ثقافة عصره فيتحدث بلسان قومه و يدبّر الحلول للتحديات والمعضلات التي تواجهه في ذات الوقت الذي يستلهم فيه الوحي من السماء، ففي الوقت الذي ينظر فيه الرسول إلى السماء كانت أقدامه تسير على الأرض، ومن هنا فقد بقي هذا الجانب المهم من شخصية النبي في تلقيه الوحي وتشريعه للشرائع مبهماً

---

1 ـ سورة الكهف، الآية 110.

وغامضاً حيث دخلت هذه المسألة، بواسطة ثقل الأدب العرفاني، دائرة اللامُفكَّر فيه.

إنّ قياس الأولياء والأنبياء على أنفسنا ورؤية الصورة بدون تصور المعنى واسقاط أعمال الطاهرين على سلوكياتنا لا يعني سوى الغرور وهتك الحرمة والحماقة، ولكنّ المعرفة الناقصة لشخصية أولياء الحق وتصور أنّ هذه الذوات المقدّسة ليست أشجاراً نمت وترعرعت في بساتين عصرها، بل طيور جاءت من عالم الملكوت وسجنت في قفص أبدانهم الأرضية، وهذا بدوره يمثّل محض الجهل بعظمة هؤلاء الأولياء. وقد فتح لنا علم الكلام الجديد أبواباً في عالم المعارف الدينية من خلال ادخال عنصر البشرية والتاريخية في الدين وحياة أولياء الدين وأدّى ذلك إلى إيجاد نوع من التوازن في معرفتنا الدينية لم يكن موجوداً في الأزمنة السابقة. وكتاب «بسط التجربة النبوية» بدوره يمثّل مساهمة صغيرة في ميادين هذا الجهاد الكبير.

إنّ الواجب يقتضي تقديم الشكر لمؤسسي «محمدية المعرفة» حيث إنّ صاحب هذا القلم ليس له مكان في مسجد ولا في جامعة ليطرح هذه البحوث على مستمعيه، ومن هنا اقترح أحد الاخوة أن تتشكل الندوة في منزله، وقد سمّي هذا المكان بعد ذلك بـــ «المحمدية» حيث تمّ إلقاء هذه المحاضرات وتنقيحها وتحريرها في هذا المكان المبارك.. وكذلك نتقدّم بالشكر الوافر للعلاّمة الدكتور أحمد النراقي لمساهمته الفعّالة في تنظيم وتحقيق هذا الكتاب.

وأختم كلامي هذا بالحمد والثناء لله ربّ العالمين والتحية إلى أعظم الرسل الإلهيين محمد المصطفى. والله المستعان.

عبدالكريم سروش

1999 م

المقالة (**1**)

بسط التجربة النبوية

بسط التجربة النبوية[2]

نبارك لجميع المسلمين والمؤمنين عيد ميلاد نبي الإسلام العظيم (صلى الله عليه وآله). كلّنا نعرف نبي الرحمة ونقتدي بهداه ونستظل بوارف هذه النعمة الإلهية الكبيرة. ونعتقد أنّ هذا اليوم من الأيّام المباركة لجميع المؤمنين والمسلمين ونسأل الله تعالى مزيداً من الرحمة والعناية للجميع.

هذه المناسبة تدعونا للحديث عن أهم المقولات الدينية والإسلامية، وهي مقولة النبوة، من موقع التحقيق الدقيق. فنحن المسلمون وبسبب غرقنا في بحر الهداية النبوية لا نسأل عن طبيعة هذه الحقيقة إلاّ نادراً. ومن شروط التحقيق في هذا الموضوع أن نجعل فاصلة بيننا وبينه وننظر إلى هذا الموضوع بنظر أهل التحقيق لا من موقع التقليد، وبالنسبة للمحققين فإنّ غربلة المفاهيم والتنقيب في الجذور بصورة مستمرة يعدّ شرطاً لتجديد الإيمان، والعيد للمؤمن ليس شيئاً سوى تجديد ثوب الإيمان، فلا ينبغي القناعة بأي شيء قديم حتى بالإيمان القديم، وحتى بالهداية القديمة، وحتى بالإله القديم. فهذه الأمور كلها يجب أن تعاد دراستها من جديد انسجاماً مع تطور الآفاق المعرفية للإنسان.

---

2 ـ هذه المقالة تمثّل النص المكتوب للمحاضرة التي القيت بمناسبة ميلاد النبي الأكرم عام 1997 م المصادف 17 / ربيع الأول / 1418 هـ .

إنّ «النبوة» التي تعدّ من أهم المقولات الدينية والإيمانية، غير مستثناة من هذه القاعدة. ولهذا السبب أعتقد أنّ أهم موضوع ينبغي علينا طرحه على مائدة البحث والحوار هو هذا الموضوع الإساسي.

---

1 ـ عندما ننظر من بعيد إلى نبي الإسلام بنظرة أرضية وبشرية، نراه رجلاً مديراً، مصلحاً، مؤيداً وموفقاً إلى أبعد الحدود، فهو الشخص الذي يُشيّد ذلك البناء العظيم لوحده، ولم يتجمد ذلك البناء بعد رحيله في نطاق المرحلة التاريخية بل إزداد نمواً واتساعاً في حركة التاريخ البشري وتحقق بذلك وعد الله له على رغم الصعوبات والتحديات الكثيرة.

أجل فقد رحل النبي من هذه الدنيا، ولكنّ هدفه لم يمت بل ازداد قوّة ونشاطاً، وهذا هو معنى التأييد الإلهي للإنسان بحيث يقوم لوحده بهذا الأمر العظيم وينال ذلك التوفيق والنجاح المنقطع النظير. بيدَ أنّ التاريخ يحدثنا عن العديد من الشخصيات العالمية أحرزت مثل هذا التوفيق والنجاح بحيث أصبحت أفكارهم وتعاليمهم مدارس فكرية عالمية. على هذا الأساس لا يمكننا القول بأنّ هذه الخصوصية وهذا التوفيق من المعالم المقومة والملازمة للنبوة في حركة الرسالات، ولهذا السبب فإنّ الكبار من مفكّرينا وعلمائنا ركزوا على التجربة الوحيانية للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) وذهبوا إلى أنّ النبي هو الشخص الذي نال مفاهيم وتعاليم جديدة من خلال مصدر خاص للمعرفة لا يسع الآخرون نيلها والكشف عنها بالطرق الطبيعية. إذن فالمقوم لشخصية ونبوة الأنبياء هو الوحي فقط. أو «التجربة الدينية» في الاصطلاح الجديد. وفي هذه التجربة يرى النبي وكأنّ شخصاً يحضر عنده ويحدثه في أذنه وقلبه بمضمون الرسالة السماوية ويكلّفه بابلاغ التعاليم والأوامر

الإلهية للناس، ويحصل للنبي علم يقيني بهذا الأمر بحيث يشعر بالاطمئنان القلبي والشجاعة الفائقة التي تدفعه إلى استقبال جميع أشكال العناء والتعب والمرارة في هذا السبيل بهدف امتثال الأمر وأداء الوظيفة الإلهية[3]. إنّ نبيّاً كإبراهيم (عليه السلام) يرى في منامه «وهو عين تجربته الدينية» بأنّه يؤمر بذبح ابنه البريء، هذا العمل المخالف بصراحة للقواعد الأخلاقية من جهة، والمتقاطع مع عواطف الابوة من جهة أخرى بحيث لا يدور في خيال أي أب أن يستشعر الرضا بهذا العمل، ولا يتمكن أي شخص له مسحة من الأخلاق أن يقدم على ارتكاب مثل هذه الجريمة ويضغط على عنق الطفل البرىء بنيّة قتله بدون سبب ومسوغ. ولكنّ التجربة الوحيانية العميقة لإبراهيم خلقت في أعماق وجوده ذلك الاطمئنان الرائع بحيث أقدم على قتل ابنه بدون تردد.

هكذا تكون التجربة الدينية للأنبياء وبهذه الدرجة من اليقين والوضوح والقوّة بحيث تشكل في واقعها جوهر النبوة. ومن هنا نرى الأنبياء يتحركون في خط الطاعة والمسؤولية ببركة هذه التجربة القلبية التي تمنحهم القوّة والعزم للقيام بالأعمال العظيمة في تاريخ البشرية. إنّ الفرق بين الأنبياء وبين غيرهم من أصحاب التجارب الدينية هو أنّ الأنبياء لا يبقون أسرى تجربتهم الشخصية ولا يشغلهم التنعم بها عن أداء دورهم الإنساني، بل إنّهم بسبب حلول هذه التجربة في عمق ذواتهم يشعرون بوظيفة جديدة ويتبدل النبي عندها إلى إنسان جديد يسعى لبناء عالم جديد وإنسان جديد، وكما يقول إقبال اللاهوري:

---

3 ـ ويصف الشاعر اللبناني «مارون بن عبود» النبوة بقوله:
وكذا النبوة حكمة وتمرّد***وتقى وإلهام وفرط حنان والمراد من التمرد، حالة المقاومة وعدم الاستسلام للتحديات الصعبة.

ـ عندما يتوغل في الروح ينال روحاً جديدة..
ـ وعندما تتبدل روحه يتبدل العالم معه..

وينقل إقبال اللاهوري في كتاب «إحياء الفكر الديني في الإسلام» عن عبد القدوس الجانجهي (من المتصوفة الهنود) في بيانه للفارق بين تجربة المتصوفة وبين تجربة النبوة قوله: «إنّ النبي صعد إلى المعراج ورجع، ولو كنت مكانه لما رجعت». وهذا أفضل تعبير لبيان التفاوت بين هذين النوعين من التجربة حيث يبقى الصوفي مأنوساً بتجربته ولا يحب الخروج من إطارها، والحال أنّ النبي يحصل على شخصية جديدة بتجربته بحيث يصمم على بناء عالم جديد في واقع الحياة والتاريخ.

وأرى من الضروري التأكيد على هذه النقطة، وهي أنّ نفس التجربة الدينية لا تجعل من الشخص نبيّاً، ومجرّد رؤية الملك أو شهود عالم الغيب لا يحقق حالة النبوة في الإنسان. فالملك الإلهي ظهر لمريم وأهدى لها عيسى ولكنّ مريم لم تصبح نبيّة. والقرآن الكريم يبيّن هذه الحقيقة وكيفية لقاء الملك لمريم بأبلغ تعبير وكيف أنّ مريم خافت من رؤية الملك في أول الأمر ولكنّ الملك هدّأ من روعها وبشّرها بطفل. وقد ذكر المولوي في ديوانه الرائع «المثنوي» هذه الحادثة بخيال واسع وتصوير عميق حيث شرح الحوار الفرضي بين الملك ومريم ويقول على لسان الملك مخاطباً لمريم:

ـ إنّكِ تهربين من وجودي إلى العدم
ـ بينما أنا ملكٌ في عالم العدم أيضاً
ـ يا مريم انظري إلى دوري المشكل
ـ فإنني هلال تحت ظل البدر
ـ لا تقولي لا طاقة لي يا بنت عمران
ـ فإنّي جئت إليكِ من عالم القدرة [4]

---

4 ـ ديوان المثنوي ـ الدفتر 3 ـ الابيات 3771 ـ 3777.

فالمولوي يقول عن الملك بأنني زاخر بالسرّ، فأنا ظاهر وباطن في نفس الوقت، من عالم الشهادة ومن عالم الملكوت، أعيش في داخله وخارجه ويتعلق وجودي بالطبيعة وما وراء الطبيعة، ولهذا السبب ملكتكِ الحيرة والخوف. أجل فإنّ النبوة تتضمن في معناها وذاتها عنصر المأمورية والتكليف، وهذا هو الشيء الذي تفتقده في تجارب العرفاء والمتصوفة. وهذه المأمورية السماوية انتهت بالخاتمية ولكنّ أصل التجربة والمكاشفة باق في حركة الشعور الداخلي للأفراد البشر على امتداد التاريخ.

ويشير الغزالي في كتابه الرائع «المنقذ من الضلال»، الذي يمثّل شرحاً لسفره الروحاني، إلى هذه النقطة، أي التجربة الدينية بعنوان أنّها أهم مَعْلَم من معالم النبوة، حيث يقسم طلاب الحقيقة إلى أربعة أقسام: المتكلّمين، الفلاسفة، الباطنية، الصوفية. ويختار في نهاية سلوكه الروحاني والعقلي مسلك الصوفية ويصرّح بأنّه وصل إلى «حقيقة النبوة» من خلال حركته في طريق المتصوفة، ولذلك يفتح باباً في نهاية كتابه لبحث مقولة النبوة، ومع شدّة اختصاره للموضوع إلاّ أنّه عميق جدّاً. فيقول في البداية إنّ بعض المعارف يحصل عليها الإنسان في حين أنّها فوق العقل والتجربة، ويمثّل لذلك بخواص الأدوية وأحكام النجوم التي يحصل عليها الإنسان بدون تجربة. ولا شك في أنّ إلهام النبي أو حدسه القوي قد منحه تلك المعارف السماوية. أحياناً يحتاج الشخص لصناعة دواء معين إلى أربعين أو مئة عنصر، فمن بإمكانه أن يجرب كل هذه الأمور[5]؟

إذا كان هناك شك وترديد لدى الناس فهو في تشخيصهم النبي من بين المدّعين للنبوة. وهنا يقول العزالي:

---

5 ـ حجة الا سلام الغزالي ـ المنقذ من الضلال ـ تحقيق فريد جبر ـ بيروت 1969 ـ ص 44.

نحن، ومن أجل معرفة الفقهاء، ينبغي علينا إمّا السؤال من الفقهاء أو نكون فقهاء بأنفسنا لنتمكن بالتالي تشخيص من هو الفقيه. ومن أجل معرفة الرياضيين إمّا أن نسأل من أهل التخصص أنفسهم أو نكون نحن رياضيين ليمكننا تشخيص من هو الرياضي. وهكذا الحال في مجال النبوة، فنحن لا يمكننا تشخيص التجارب النبوية أو تمييز الأفكار الوحيانية وفوق العقلية، وبالتالي تشخيص من هو النبي، إلاّ بأن تكون لدينا ملكة التجارب النبوية والذوق الوجداني لذلك. أي أننا نتعرف على الأنبياء بنفس تلك الطريقة التي نتعرف بها على أصحاب الحرَف الأخرى. ولكننا نتساءل: من أي نوع هي التجارب النبوية؟

إنّ أدنى مرتبة للتجارب الدينية هي «الرؤية الصالحة» وهناك مراتب أسمى منها في المكاشفات والأذواق والمواجيد العرفانية (ومن خلال هذا الطريق نحصل على اليقين في مسألة النبوة لا من خلال انقلاب العصا إلى حية أو شق القمر، لأنّ هذه الطرق لو لم تقترن بشواهد أخرى فمن المحتمل أن تكون من جنس السحر والخيال) ولذلك لا يمكن الاعتماد، لإحراز نبوة النبي، على المعجزة أو الشواهد والاسناد التاريخية والاخبار المتواترة بل يجب في البداية معرفة حقيقة النبوة ثم معرفة مصداقها الخارجي. فمن يقول: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم» أو يقول: «من أصبح وهمومه همّاً واحداً كفاه الله همّ الدنيا والآخرة». فهذا القائل نبي، وهذا الكلام له رائحة الوحي وينبع من سرّ التجربة الدينية العميقة للنبي حيث ثبت صدق هذا الكلام بالتجربة مرات عديدة. وفي نظر الغزالي فإنّ الأشخاص الذين يمتلكون التجربة العرفانية فإنّ تجربتهم من جنس التجارب النبوية ولذلك يدركون معنى النبوة ويصدقون بذلك الكلام النابع من هذه التجربة

ويفهمون ويعلمون مصدر هذا الكلام والمرتبة التي نالها المتكلّم. وعلى هذا الأساس فإنّ الطريق لمعرفة ماهية النبوة والتعرف على النبي مفتوح لكلّ إنسان. ومن العجيب أنّ النبي نفسه فتح هذا الطريق للآخرين.

ربّما يتحرك بعض المعلمين من موقع الذاتية والأنانية للحيلولة دون وصول تلاميذهم إلى مستوى الاستاذ ويؤدي ذلك لاهتزاز رونقهم. ولكنّ الأنبياء فتحوا طريق التجربة النبوية على أقوامهم وأتباعهم ولم يشعروا بالخوف من مزاحمة المنافس لهم لعلو شأنهم ومرتبتهم. وما نجده من تعاليم وأوامر عبادية في الدين من قبيل: التهجد، الصوم، الصلاة، الزكاة، الانفاق، وفي مقدمتها (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ...)[6] هذه كلها تعاليم سماوية لأفراد البشر تفتح لهم باب التجارب العرفانية والنبوية، وتأخذ بيدهم إلى مرتبة نيل الحالة العرفانية والمواجيد النبوية[7].

---

6 ـ سورة آل عمران، الآية 92.

7 ـ يقول الغزالي: «.. فلم لا يجوز أن يكون في الأوضاع الشرعية من الخواص في مداواة القلوب وتصفيتها ما لا يدرك بالحكمة العقلية، بل لا يبصر ذلك بعين النبوة؟» ثم إنّه يضرب مثالاً بالوصفة التي تكتب لمعالجة الحامل المعسر فتوضع تحت قدميها لتسهيل أمر الولادة ثم يقول: «فياليت شعري! من يصدق بذلك ثم لا يتسع عقله للتصديق بأنّ تقدير صلاة الصبح بركعتين، والظهر بأربع، والمغرب بثلاث، هي لخواص غير معلومة بنظر الحكمة؟ وسببها اختلاف هذه الأوقات، وإنّما تدرك هذه الخواص بنور النبوة» (المنقذ من الضلال، من مجموعة الرسائل للغزالي ـ ص 562.

ويقول ابن خلدون في مقدمته: «وقد وقع في كتاب الغاية وغيره من كتب أهل الرياضات ذكر أسماء تذكر عند النوم فتكون عنها الرؤيا فيما يتشوّق إليه» ثم يذكر ست كلمات وأسماء منها ويقول: «وقد وقع لي أنا بهذه الأسماء مراء عجيبة واطّلعت بها على أمور كنت أتشوق عليها من أحوالي» ـ مقدمة ابن خلدون، ص 105، دار احياء التراث العربي، بيروت.

إنّ النبي (صلى الله عليه وآله) يعلم جيداً أنّ الأشخاص الذين يتحركون في هذا الاتجاه، ليس فقط لا يمثّلون عقبة في طريقه أو خطراً على مكانته الاجتماعية بل سيتعرفون عليه أكثر ويعظمونه ويعرفون قدره أكثر، ولهذا السبب نراه يهتم بتشويقهم لسلوك هذا الطريق. فعندما صعد النبي إلى المعراج، كان يريد للجميع هذا الصعود في مراتب الكمال على قدر مراتبهم ومكانتهم. وأساساً فإنّ شرط التبعية للنبي هو التبعية لتجاربه، لا فقط اتباع أوامره ونواهيه. فالشخص الذي يتحرك في خط الإقتداء بالنبي حقيقةً هو من يشاركه في أذواقه وكشوفاته القلبية أو من يكون متطفلاً على تجربته النبوية. فهذا الاقتداء والتبعية يمثّل حقيقة التدين العرفاني لا التدين الفقهي الذي يهتم بمراعاة الأوامر والنواهي الشرعية، ومن هنا نجد مولانا يهيب بأُمة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ويقول:

ـ إنّ الكسالى قد ذهبوا فأوصدوا الباب

ـ وليضحك الجميع من هؤلاء القوم الكسالى المملين.

ـ وشدّوا العزم للصعود إلى المعراج لأنّكم آل الرسول

ـ وقبلوا وجه القمر لأنّكم صرتم على السطح[8].

ومع ذلك فإنّ نبي الإسلام هو خاتم الأنبياء، أي أنّه نال الكشف التام بحيث لا يتسنى لشخص آخر نيل مثل هذا الكشف أو الحصول على ذلك التكليف الإلهي.

أجل فإنّ النبوة تعتبر نوعاً من التجربة والكشف، ومن يحصل على مثل هذه الكشف والتجربة فمن الطبيعي أن يريد للآخرين مسلكاً جديداً ويسعى لبناء عالم جديد وإنسان جديد تبعاً لشخصيته الجديدة.

___

8 ـ الديوان الكبير.

2 ـ هذه المقدمة تبيّن من جهة جوهر النبوة، ومن جهة أخرى تبيّن الطريق لمعرفة الأنبياء ولوازم وتوابع التجربة النبوية.

فإذا قلنا إنّ النبوة تعني الاقتراب من عوالم المعنى وسماع نداء الغيب، وبذلك تحصل للنبي تجربة بهذا المعنى، ففي هذه الصورة يمكن القول بإمكانية زيادة واتساع هذه التجربة. فكما أنّ كل صاحب تجربة في العالم الدنيوي يمكنه ترشيد تجربته وتقويتها، فإنّ النبي يمكنه أيضاً ترشيد نبوته وتقويتها وبذلك يزداد نبوة بالتدريج، والشاعر يمكنه أن ينمي شعره ويكون أشعر من السابق، وهكذا الفنان والعارف والمدير حيث يكون بإمكانهم تقوية قدراتهم وملاكاتهم الفنية والعرفانية والإدارية. وربّما يكون هذا الكلام ثقيلاً وغير مستساغ للسامع فعلينا بالرجوع إلى الآيات القرآنية التي تتحدث عن الوحي والنبوة، فالله تعالى يأمر النبي بأن يسأله زيادة العلم:

(... وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً)[9].

وهذا العلم الكشفي يندرج في ماهية الوحي والنبوة، وكذلك عندما كان القرآن ينزل على النبي بالتدريج، فإنّ الله تعالى يذكر الحكمة من ذلك ويقول:

(... كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً)[10].

فبهذا التنزيل النجومي للآيات نقوي ونبثت قلبك ونزيل كل شك وحيرة من أعماق روحك كيما يكون بإمكانك الصمود أمام تحديات الأعداء والمخالفين وتعلم أنّك نبي، وتعلم أنّ ارتباطك معنا مستمر، وأننا لسنا بتاركيك، وتعلم أنّك مؤيد من الحق دائماً، فالنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) بحاجة مبرمة إلى استمرار

---

9 ـ سورة طه، الآية 114.

10 ـ سورة الفرقان، الآية 32.

هذه الرابطة، ويرى أنّ دوام نبوّته بدوام هذه الرابطة واستمرار العلاقة. ونقرأ في القرآن:
(وَلَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إذاً لاَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ...)[11].
وهكذا نرى أنّ التجربة النبوية تتكرر دائماً لا أنّ الوحي نزل على النبي مرّة واحدة وانتهى، أو أنّه صعد إلى المعراج مرّة واحدة وبقي طيلة حياته جالساً يستمد مقومات حركته الرسالية من هذا الكنز المعنوي، بل إنّ مطر الرحمة الإلهية كان متصلاً من خلال الوحي على النبي وبذلك كان كلامه يزداد طراوة وعمقاً وجذابية. ومن هنا فإنّ النبي كان يزداد علماً بالتدريج فيكون أعلم من السابق وأكثر يقيناً وأثبت قدماً وأقوى تجربة، وبكلمة: «أشدّ نبوة».
يتحدث ابن خلدون عن الوحي والتجربة النبوية بكلام شيّق وجدير بالانتباه، يقول: إنّ النبي ازدادت قوته على تحمل الوحي بالتدريج، ففي البداية عندما كانت الآيات القرآنية تنزل عليه كان يتعب بسرعة وتنفذ قوته، ولهذا السبب كانت السور المكية وآياتها قصيرة، إلاّ أن الآيات والسور المدنية طويلة، بل إنّ المؤرخين ذكروا بأنّ نصف سورة التوبة نزلت على النبي مرّة واحدة وهو راكب على ناقته. وهذا يعني أنّ التجربة النبوية صارت ميسورة للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله). ويقول ابن خلدون في مقدمته:
«واعلم أنّ في حالة الوحي كلها صعوبة على الجملة وشدة قد أشار إليها القرآن قال تعالى: (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً)[12]. وقالت عائشة: كان ممّا يعاني من التنزيل شدّة. وقالت: كان ينزل عليه الوحي في يوم الشديد البرد فيفصم عنه وأنّ جبينه ليتفصد عرقاً...

---

11 ـ سورة الاسراء، الآية 74 و 75.
12 ـ سورة المزمل، الآية 5.

ولذلك كان تنزل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة وانظر إلى ما نقل في نزول سورة براءة في غزوة تبوك وأنّها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزّل عليه بعض السور من قصار المفصل وقتاً وينزل الباقي في حين آخر، وكذلك آخر ما نزّل في المدينة آية الدَّين وهي ما هي في الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والضحى والفلق وأمثالها، واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكي والمدني من السور والآيات والله المرشد إلى الصواب»[13].

بل إنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) في بداية أمره وبعد نزول أول آيات سورة العلق ملكه الخوف، كما يروي الطبري، ولم يعلم بحقيقة ما حصل له، ولكنّه سرعان ما انسجم مع هذه الحالة الجديدة. ويحدثنا القرآن عن موسى أيضاً أنّه في بداية أمره خاف من عندما انقلبت عصاه إلى ثعبان وأنّ الله تعالى كلّمه بلطف وقال:

(... لاَ تَخَفْ إِنِّي لاَ يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ)[14].

ثم إنّ موسى انسجم بعد ذلك مع الوحي والمعجزة. ومن جهة أخرى فإنّ خطاب الوحي كان يتغيّر بتناسب المقام، فقد كانت مهمّة النبي في مكة الانذار فقط، فكان يهتم بتحطيم الجوازم والثوابت التي تقيد عقول وأفكار العرب الجاهليين، وعليه كان الخطاب الإلهي شديداً ونافذاً ومقطعاً ويتسم بالقاطعية والحدية في بيان العقيدة. بيد أنّ مرحلة المدينة كانت تمثّل مرحلة بناء واستقرار في واقع الرسالة، فكان المجتمع الإسلامي بحاجة إلى قانون وبحاجة إلى بيان ما يحتاجه

---

13 ـ ابن خلدون، المقدمة، ص 99.

14 ـ سورة النمل، الآية 10.

الناس في مواجهة التحديات التي تفرضها هذه المرحلة، وبالطبع كان تحمل النبي للتجربة الدينية النبوية أقوى من السابق، ولهذا السبب فإنّ الخطاب الإلهي قد تغير بما يناسب المرحلة، وهذه الظاهرة تلازم كل تجربة بشرية أيضاً. فكلما دار الحديث عن التجربة دار الحديث عن تكامل التجربة أيضاً، وكلّما تحدثنا عن إنسان مجرّب فهناك حديث عن إنسان أكثر تجربة. والشاعر عندما ينشد الشعر يصير أكثر شاعرية، والخطيب بكثرة محاضراته يصير أقوى خطابة. وهذا الأمر يجري في كل تجربة بدون أن يمس جوهر التجربة أو يؤثر على حقيقتها أو يصيب اعتبارها الخلل، فدوام التجربة يفضي إلى تكاملها قطعاً، والتجربة الباطنية للنبي حظت بمثل هذا التكامل والبسط، فيوماً بعد آخر تشتد نبوته وترتفع منزلته ويكون أعرف وأبصر بغايته وأكثر حزماً وعزماً في أداء وظيفته وأشد قوة ومقاومة لتحقيق أهدافه وأفضل توفيقاً وأشد اطمئناناً في أداء مهمته. وعلى سبيل المثال لو أخذنا بنظر الاعتبار المسيرة الجدلية والديالكتيكية لظاهرة الامتحان والممتحن وكيف يؤثر أحدهما على الآخر، فالعابد والعبادة يرتبطان بعلاقة جدلية، فكلما زادت العبادة فإنّ منزلة العابد ستسمو ويشعر العابد في نفسه بالانشراح والبهجة، وكلما شعر العابد بالبهجة أكثر فإنّ عبادته ستتعمق وتكون روحانية أكثر. ونبي الإسلام بدوره كان يملك شخصية فريدة وهي رأسماله الأساسي، وهذه الشخصية هي محل التجارب الدينية الوحيانية والموجد لها، وهي القابل والفاعل لها، فعندما يقع البسط والانشراح في وجود هذه الشخصية، فسوف يترتب عليه بسط التجربة «وبالعكس»، ولذلك كان الوحي تابعاً لشخصية النبي لا أنّ النبي تابع للوحي، و«كلما يفعل خسرو فهو حسن» كما يقول المثل، وإذا أردنا التحدث بلغة العرفاء

فإنّ شخصية النبي وبسبب قرب الفرائض والنوافل أصبحت بحيث صار الحق سمعه وبصره وكما يقول تعالى:

(وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى...) [15].

فكلام النبي حق، وليس النبي تابعاً لجبرائيل بل جبرائيل تابع له، فهو الذي ينزّل الملك، ومتى أراد أن يرحل عنه تحقق ذلك، وبإمكاننا الإشارة إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ الاعتقاد بأنّ كلام النبي هو عين كلام الباري يعدّ أفضل طريق لحل المشاكل الكلامية الواردة في موضوع الخطاب الإلهي.

أجل فإنّ بسط التجربة النبوية في الواقع النفساني يتزامن ويقترن مع بسط التجربة في الواقع الخارجي. فمن جهة يكون النبي أكثر وأشدّ نبوة، ومن جهة أخرى يزداد الإسلام اتساعاً وشمولية.

—

3 ـ لنتصور أن راهباً جالس في غار ويستلم الإلهامات الغيبية، ونقارن بين هذا الراهب والنبي عندما يتحركان في إطار التعامل مع الناس ويواجهون يومياً عشرات المسائل حيث ينبغي عليهما مواجهة هذه المسائل والاجابة عنها وتعليم الناس وإرشادهم إلى حلّها. فهنا نرى تفاوتاً كبيراً بين هذين الرجلين. ونواجه مثل هذه الحالة في طبيعة الوحي العيسوي. فعيسى كان نبيّاً ولكنّه لم يكن يواجه مثل هذه المسائل والمشاكل اليومية كثيراً فقد توفاه الله في سن الشباب أي كان عمره أقل من 35 سنة، فلم يتخذ له زوجة ولم يحارب عدواً ولم يعمل بالتجارة. فقصّته تختلف تماماً عن قصّة نبي الإسلام، فقد بعث نبي الإسلام في سن الكهولة، أي في سن الأربعين من العمر حيث نال مرتبة التجربة النبوية. وقبل ذلك كان رجلاً صادقاً وأميناً وكثيراً ما يخلو بنفسه للعبادة وقد يخرج لعدّة أسابيع في السنة

---

15 ـ سورة الانفال، الآية 17.

خارج مكة ويتعبّد في الغار، مضافاً إلى ذلك كان يعمل بالتجارة ويعرف مغريات الحياة الاجتماعية وأهمها عنصر المال، ولكن لم يكن لحدّ ذلك الوقت نبيّاً. وعندما وصل إلى مرتبة الكمال والنضج التام وبعد سنوات من ممارسة الحياة الزوجية والاجتماعية دخل ميدان التجربة النبوية حيث كان مستعداً لذلك تماماً. ومن جهة أخرى لم يقنع النبي بالخلوة والعزلة، بل انطلق في تبليغ رسالته في أجواء المجتمع وكان يرى أنّ مواجهة التحديات المفروضة يعدّ فريضة، وهكذا ازدادت حلقة العداء وكثر الأتباع والاعداء ممّا جعل التجربة الخارجية للنبي تزداد اتساعاً ونضجاً، أي أنّ ذلك ساعد على بسط واتساع الإسلام.

وبعبارة أخرى أنّ تعامل النبي مع الواقع الخارجي أدى قطعاً إلى بسط رسالته وبالتالي إلى بسط تجربته النبوية. أي أنّ الدين الإسلامي الذي بين أيدينا لم ينزل على النبي مرّة واحدة وبقي على هذا الحال إلى الأبد، بل تكوّن وانوجد بالتدريج، والدين الذي يتكوّن تدريجياً فإنّ حياته وحركته بعد ذلك ستكون تدريجية أيضاً.

لقد قرأنا في القرآن والمصادر التاريخية أنّ الوحي الموسوي نزل على موسى مرّة واحدة على شكل ألواح وبقي بتلك الصورة لدى قومه بني اسرائيل. ولكن القرآن لم ينزل مرّة واحدة «جملة واحدة» على النبي ليبقى إلى الأبد. فلم يستلم النبي كتاباً من عالم الغيب ولم يصدر له الأمر: خذ هذا الكتاب وبلغ قومك بتعاليمه. فهذا الكتاب نزل تدريجياً وخطوة بعد أخرى وبذلك تحرك الدين في خط الكمال، ومن جهة أخرى فإنّ شخصية النبي ازدادت نضجاً وكمالاً. وهذه الحقيقة تمثّل معرفة مفتاح

ماهية الرسالة النبوية: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَات لِقَوْم يَتَفَكَّرُونَ)[16].

وهنا ربّما يثار هذا السؤال: هل أنّ القرآن الكريم كان مكتوباً بأكمله قبل نزوله؟ وهل من الممكن أن ينزل القرآن دفعة واحدة إلاّ أنّه نزل بالتدريج لبعض المصالح، أو نقول إنّ القرآن لم يكن موجوداً قبل ذلك اطلاقاً، بل إنّ حوادث الزمان ورشد شخصية النبي قد منحت القرآن وجوده التدريجي؟

الأشخاص الذين يعتقدون بأنّ القرآن نزل مرّة واحدة في ليلة القدر على قلب النبى الأكرم(صلى الله عليه وآله) وبالتفصيل، هؤلاء ينكرون الحقيقة السيالة والتدريجية للقرآن ولا يزال الاختلاف موجوداً في حقيقة هذه المسألة[17].

ولعل الحقيقة تبتعد عن هذا وذاك، أو تنطبق على هذا وذاك في نفس الوقت. وتوضيح ذلك أنّ مجيء النبي إلى

---

16 ــ سورة الرعد، الآية 3.

17 ــ هذا الخلاف نشأ من أنّ القرآن من جهة يقول بصراحة: (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن). ومن جهة أخرى يقول: (وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث). هاتان الآيتان متباينتان حسب الظاهر، ولذلك قال بعض المفسّرين أنّ بداية نزول القرآن كان في شهر رمضان لا أنّ القرآن نزل بأجمعه في هذا الشهر وقد ورد في بعض الروايات أنّ أول آيات القرآن (الآيات الأولى من سورة العلق) نزلت في ليلة القدر لا كل القرآن، وقال مفسّرون آخرون إنّ جميع القرآن نزل بنحو إجمالي (لا تفصيلي) على قلب النبي في شهر رمضان ثم نزل تدريجياً على مستوى التفصيل وحسب متطلبات الواقع، ولم يوضح هؤلاء المفسّرون كيفية تحول القرآن من حالةا الإجمال إلى حالة التفصيل، ولكن كلامنا في المتن يتناسب ويتطابق مع الآية الشريفة: (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير). إنّ النبي الذي تمثّل شخصيته عين كونه مؤيداً ومأذوناً في مواقفه النظرية والعملية، عندما تحرك ذهنه ولسانه في تفاصيل الرسالة والمسؤولية، فهو عين تفصيل الواقع الإجمالي للقرآن، والقرآن جعل في حاق وجود النبي كوديعة عند بعثته.

الساحة الاجتماعية يمكن تمثيله بدخول المعلم أو الاستاذ إلى قاعة الدرس. وأنا أرى أنّ هذه العلاقة هي علاقة حوارية وديالوكية ومعاملة. فعندما يضع الاستاذ قدمه في قاعدة الدرس، فإنّ يعلم إجمالاً ما سيقوله للطلاب، فهذا المقدار من الموضوع قابل للإدراك والضبط الذهني لدى الاستاذ، ولكن ما بعد هذه المرحلة كل شيء يدخل دائرة الإمكان لا الضرورة. ولذلك لا تكون قابلة للجزم والحدس، وفي نفس الوقت فإنّها مؤثرة في التعليم والتعلم. فالاستاذ لا يعلم ماذا سيحدث في موقع الدرس، وماذا سيطرح عليه الطلاب من أسئلة فلعل بعض سوء الفهم سيحصل لديهم وستكون هناك مداخلات على شكل مغالطة وبدوافع شريرة، أو على شكل أعذار وتبريرات أو إشاعات وإتهامات، فهذه الأمور كلها ممكنة وعلى الاستاذ أن يستعد لمواجهة هذه الأمور إجمالاً. إنّ علاقة الاستاذ بالطلاب في الصف ليست علاقة إلقاء من جانب واحد، فليس الأمر أن يقول الاستاذ شيئاً ويستمع الطلاب إليه، بل هناك علاقة متقابلة ومعاملة وحوار من جهتين من دون أن ينسى المعلم خطابه الأصلي للطلاب، وهذه العلاقة الحوارية والإثنينة تشكل ماهية الدرس في الصف. إنّ حركة الاستاذ وخطواته في الصف، وتكرار بعض المواضيع واعتراض بعض المسائل غير المتوقعة أحياناً في الصف، ومداخلات الطلاب ومدح وتوبيخ الاستاذ لبعض الأفراد والاجابة على الأسئلة غير المتوقعة، وجود بعض الطلاب الأذكياء والأغبياء، المجدين وغير المجدين، وأحياناً يذكر الاستاذ جملة معينة لهذا الطالب وأخرى لذلك الطالب، تنظيم مستوى الدرس في إطار ظرفية وقابلية أذهان الطلاب، كل ذلك يعتبر أصلاً مهماً آخر، وكلما اتسعت ساحة الدرس واستغرق وقتاً أكبر فإنّ احتمال حصول مثل هذه التداعيات والمواجهات يكون أكبر. والاستاذ الجيد هو

الذي يتابع الدرس بإشراف وتسلط كامل من دون أن يترك زمام الهداية والتعليم بيد عناصر الانحراف والصدفة، بل إنّه يأخذ بنظر الاعتبار بعض الانحرافات والمماحكات التي تصدر من بعض الطلاب أيضاً، فلا يريد من الطلاب أن يكونوا مجرّد متفرجين، بل يريد منهم ممارسة الدرس كلاعبين في ساحة الملعب ويرافقونه في ميدان العلم إلى نهاية المرحلة. هذه العلاقة الجدلية والديالوكية بين المعلم والطالب تمثّل بمجملها دورة تدريجية كاملة. بالطبع فبإمكان الاستاذ أن يطرح الموضوع بشكل منقح مرّة واحدة مكتوباً على الورق ويسلمه للطلاب بشكل كراس. ولكنّ هذا العمل لا يعدّ عملاً تربوياً للطلاب. فهو تأليف لا تدريب. إنّ التوجه إلى المدرسة والصف، وتربية الطلاب، والأخذ بأيديهم إلى مراحل متقدمة في العلم، ومعرفة نقاط قوتهم وضعفهم وبيانها لهم. وتحويل الطالب من متفرج محض إلى لاعب، كل ذلك يعتبر من مهمات التعليم، ويختلف هذا العمل عن الكتابة والتأليف على مستوى المنهج والاسلوب.

إنّ نبي الإسلام العظيم كان له مثل هذه الموقع بين أمّته، وعندما نقول إنّ الدين أمر بشري فلا يعني نفي وجود الروح القدسي في طبيعة الدين، بل المراد أنّ النبي جاء في أوساط الناس وكان يتحرك معهم خطوة فخطوة وأحياناً يتوجه بهم إلى هذا الجانب وإلى ذاك الجانب. وتارة يقودهم نحو القتال والحرب وأخرى نحو الصلح والسلام، وتارة يواجه الأعداء وأخرى يجد نفسه في مواجهة الأصدقاء الجهلة، وفي كل مورد من هذه الموارد يتحرك النبي في ظروف متفاوتة ويواجه التحديات بشكل مناسب. والدين هو مجموعة هذه المواجهات والمواقف التدريجية والتاريخية للنبي، وبما أنّ شخصية النبي مؤيدة من عالم الغيب، وهي عين الوحي، فكلّ ما يعمله ويقوله يقع مقبولاً ومؤيداً من

الوحي، وهكذا يعرض النبي الدين البشري والإلهي في نفس الوقت.

ليس الإسلام عبارة عن كتاب ومجموعة من الأقوال بل هو حركة تاريخية وتجسيد لتاريخ رسالة سماوية، إنّه البسط التاريخي لتجربة نبوية تدريجية الحصول. حيث تكون شخصية النبي في هذه الموقع محوراً وتمثل كل ما وهبه الله تعالى للأمّة المسلمة، ويدور الدين وتعاليمه حول محور هذه الشخصية من خلال التجربة الباطنية والخارجية للنبي[18]. فكلما جاء به النبي فهو حسن وجميل. وبما أنّ كلامه لا يصدر عن الهوى فهو عين الهداية. ولذلك فإنّ الدين هو التجربة الروحية والاجتماعية للنبي، ومن هنا يكون الدين تابعاً للنبي، وبما أنّ هذه التجارب لا يكون اعتباطية بل تعني تأييداً ودعماً لشخصية النبي الإلهية فينبغي على جميع الأتباع وكذلك شخص النبي أيضاً الالتزام بهذا الدين وامتثال أوامره.

إنّ القرآن مع حفظ أُمهات المسائل ومحكماته نزل بالتدريج، فهو تدريجي الحصول، أي إنّ له تكوّن تاريخي، فعندما يأتي شخص ويسأل من النبي أو يتهم البعض زوجة النبي أو يقوم البعض باشعال نار الفتنة والحرب، أو يتهم اليهود والمشركون النبي بتهمة

18 ـ وممّا يجدر ذكره كلام «سلطان ولد» ابن مولانا جلال الدين الرومي في بيان العلاقة بين الشرائع السماوية وصفات الأنبياء وخصوصياتهم يقول:

«إنّ اختلاف الشرائع يعود إلى اختلاف خصال الأنبياء، فكل شريعة جاءت متناسبة مع مزاج وطبيعة النبي المبعوث بها، فبما أنّ عيسى (عليه السلام) كان يتسم بالتجرد ولا يميل إلى النساء ولا يهتم بالزينة فقد جاءت شريعته وفق سماته هذه... وبما أنّ محمداً عليه السلام كان يتصف بحبه للنساء والطهارة و النظافة جاء دينه على هذه الصفة... لأنّ النبي يقع مورد الحب والمقبولية من الحق ولذلك يستجيب الله لرغباته» (معارف سلطان ولد ـ تحقيق نجيب مايل الهروي ـ طبع مولى ـ ص309 ـ 310).

الجنون، ويبث المنافقون شائعات حول زواج النبي من زوجة زيد ويبدلون الأشهر الحرم بغيرها في عملية إنساء، أو يقوم بعض المشركين بقتل أبنائهم خشية الفقر والاملاق، أو يتزوجون من أختين أو يتحركون في شعائرهم ومناسكهم على مستوى البحيرة والسائبة والوصيلة (وهي الابل والأغنام التي يعتبرونها مقدّسة فلا يتناولون من لبنها ولحمها ولا يجيزون ذبحها) وغير ذلك، كل هذه الأمور انعكست على جو الآيات القرآنية وكلمات النبي، فلو أنّ النبي استمر في حياته وكان له من العمر أكثر ممّا كان وواجه من الحوادث والتحديات أكثر ممّا وقع، فمن الطبيعي أن تزداد ممارساته ومواجهاته للحوادث. وهذا يعني أنّ القرآن كان بإمكانه أن يكون أكثر في حجمه من هذا القرآن الموجود. وقد تحدثت بهذا الكلام قبل مدّة ولم يفهمني البعض حق الفهم. فلو أنّ المنافقين لم يتهموا عائشة بتلك التهمة مع رجل آخر، فهل ستنزل الآيات الواردة في بداية سورة النور؟ وإذا فرضنا أنّ معركة الأحزاب لم تقع، فهل تنزل الآيات في سورة الأحزاب؟ ولو لم يكن هناك أبو لهب وزوجته أو لم يكونا يعاديان النبي، فهل تنزل سورة أبي لهب؟ هذه كلها أمور غير ضرورية في التاريخ فوجودها وعدمها سيان، والآن عندما وقعت هذه الأحداث فإنّ القرآن أشار إليها في آياته وتحدث عنها، هذه الأمور هي من قبيل التحرشات والمشاكسات التي يقوم بها بعض الطلاب أحياناً في الصف ويجد الاستاذ نفسه مضطراً لتنبيه هذا الطلاب وتوبيخ آخر، فيأتي هذا التنبيه أو التوبيخ في متن النص الديني، وهذا يعني بشرية وتاريخية الدين لا غير. فالنبي بدوره إنسان وتجربته الدينية بشرية وجميع من حوله هم من البشر، ومن خلال مواجهة هذه العناصر الإنسانية والبشرية تولد الدين البشري بالتدريج في أوساط

البشر وبين أجواء بشرية فكان يمثّل استجابة لحالات واقعية لأولئك الأفراد، وعلينا أن نأخذ مفهوم الديالوك والجدل مأخذاً جدّياً، في حالة الديالوك يكون الجواب مناسباً للسؤال. وأساساً فإنّ ما تقوله الآيات إنّما هو من جنس الجواب لا من جنس إلقاء الخطاب من طرف واحد.

هذا هو ما نقوله من أنّ الإسلام يقع في متن هذه المعادلة الثنائية ومتولد منها، وهذه الولادة والتكوّن تاريخية وتدريجية. فلم تكن الحالة أنّ النبي يأتي بكتاب تمّ تأليفه سابقاً ويضعه في اختيار الناس ويقول: إقرأوا ما فيه واعملوا بتعاليمه. إنّ القرآن نزل بالتدريج وبالتناسب مع سلوكيات الناس وممارساتهم ويمثّل اجابة للمسائل والحوادث الواقعية في عين حفظ روح الخطاب الإلهي في مضمونه، أي أنّ الحوادث والوقائع كان لها نصيب في تكوين الإسلام، ولو كانت هناك حوادث أخرى، لكان بالإمكان أن يتكوّن الإسلام «في عين حفظ خطابه الأصلي» بشكل آخر ليحفظ له الانسجام مع مجتمع آخر يبنيه ويشيد بناءه النبي.

وكيف ما كان فإنّ هذه الحوادث والوقائع التاريخية رسمت بصماتها الواضحة على جسد الإسلام، بحيث إنّ النبي تحرك على مستوى تشييد نظام اقتصادي وسياسي وغير ذلك، وبالتالي صار في الإسلام نظام اقتصادي وسياسي. وهذا الدين يمثّل عين التجربة الباطنية والخارجية المتكاملة للنبي، فالنبي الذي يملك شخصية مؤيدة، كانت تجاربه الدينية لها طابع إلهي ومورد تأييد الحق تعالى.

وما أكثر الحوادث التي لم تقع في زمان النبي ولذلك لا نجد لها إجابة معينة في النصوص الدينية ولم يتخذ النبي موقفاً خاصاً منها، ومن جهة أخرى فهناك مواقف وأشياء نسبت إلى النبي في حين لم تكن صحيحة.

ولعل الشيخ مطهري كان أول من قال بأنّ الرق فرض على الإسلام، فكان المطهري يعتقد أنّ نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) لو خلّي وطبعه ولم يكن نظام الرق متداولاً في تلك الظروف فإنّ الإسلام لا يرى الرق أمراً مشروعاً[19]، فليس الإمر أنّ الإسلام حثّ الناس في بداية الأمر على الرق وممارسة نظام العبيد وبيعهم وشرائهم، ونرى بعض الكتّاب المعاصرين أيضاً يشيرون في تبريرهم لنظام الرق في الإسلام إلى هذه النقطة بالذات وأنّ الإسلام يرى استحباب عتق العبيد وقد ندب إليه المسلمين، ولذلك ينبغي تكريم الإسلام بسبب دعوته الإنسانية هذه فيما يتعلق بالأحكام الخاصة بعتق العبيد. وهذا الأمر صحيح ويعتبر علامة على أنّ قبوله لنظام العبيد كان أمراً مفروضاً عليه ولا ينسجم مع مبادىء الدين الحنيف.

إنّ نظام الرق فرض على الإسلام ونبي الإسلام (صلى الله عليه وآله)، لأنّ هذا النظام كان هو السائد في تلك الأزمنة ولم يكن النبي قادراً على تغيير النظام العالمي، فعندما تقع الحرب بين المسلمين وغيرهم يقوم الأعداء باسترقاق جنود الإسلام، فمن الطبيعي أن يأمر النبي في المقابل باسترقاق العدو. الرق كان من الأمور السائدة فإمّا الكل أو لا شيء، بمعنى إمّا أن يزول نظام الرق من جميع المجتمعات البشرية أو يسمح به في جميعها أيضاً. وكثير من الأمور هي كذلك، على سبيل المثال التكنولوجيا في عصرنا «مع كل آفاتها المنافية للإنسانية ولها بركات بالطبع» فإنّها تعتبر مسألة عالمية، بمعنى أنّها إمّا أن تزول وتتلاشى من جميع أنحاء العالم، أو تنتشر في جميع العالم أيضاً. فاليوم لا يمكن لبلد معين أن يتخذ لنفسه نظاماً خاصاً به ويقبع في زاوية من زوايا المعمورة ويقطع علاقته بالتكنولوجيا. فالحياة المتمدنة هي نمط من الحياة

---

19 ـ مرتضى المطهري ـ الخاتمية ـ نشر صدرا ـ ص 63 ـ 65.

المتناسبة مع وجود الإنسان المتمدن والعقلانية والحداثة. وكان ماركس يقول بذكاء إنّ البرجوازية جعلت من العالم على شكلها. ونرى في هذه العصر أنّ البعض يقبلون التكنولوجيا طواعية والبعض الآخر بالإكراه، حيث لا يجدون مفرّاً من قبولها لأنّهم لا يتخلصون من شرّها بمجرّد رفضهم الخاص لها، فإن كان بإمكانهم صنع شيء فينبغي خلع هذه القلادة من عنق البشرية جمعاء، ولهذا السبب نجد في هذه الأيّام ظاهرة المؤسسات والمنظمات العالمية في المسرح العالمي، حيث توجد أمور لا يمكن البت فيها وحلّ مشكلاتها إلاّ من خلال الأُسرة الدولية.

إنّ نظام الرق هو من جملة المسائل والأمور التي فرضت على الإسلام وقد ورد في القرآن الكريم والروايات مقررات عن حقوق العبيد وتكاليفهم وذلك بشكل تحميلي ومفروض (مع غض النظر عن مقولة بعض رجال الدين في العصر الحاضر الذين يدعون أنّ نظام الرق أمر جيد ولا إشكال فيه وبإمكان المسلمين أن يتعاملوا على أساس نظام الرق بأن يأخذوا الرقيق ويعملوا على تربيتهم ودعوتهم إلى الإسلام ثم ارسالهم إلى بلدانهم).

وقد ورت عبارات في القرآن الكريم تتضمن هذه الظاهرة:

(وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ)[20]، (يَسْأَلُونَكَ عَنْ الأَهِلَّةِ)[21]، (يَسْأَلُونَكَ عَنْ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَال فِيهِ)[22]، (وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ...)[23].

ومعلوم أنّه عندما يسأل النبي عن ذي القرنين فإنّ الآيات القرآنية ستتكفل الحديث عن هذا الموضوع،

---

20 ـ سورة الإسراء، الآية 85.

21 ـ سورة البقرة، الآية 189.

22 ـ سورة البقرة، الآية 217.

23 ـ سورة الكهف، الآية 83.

وبالطبع لو كان هناك سؤال آخر لأجاب القرآن الكريم عن ذلك بشكل آخر. وهذا يعني ما تقدم من التكوّن التدريجي للدين والمتناسب مع الظروف التاريخية ومقتضيات الزمان والمكان، لقد عمل النبي على تربية الأتباع، وخلق من الأقوام العربية أُمّة وبنى مجتمع المدينة، وهذا الأمر ناشيء من أنّ أُمّة النبي كانت تتكامل في حركة متوازية مع حركة النبي والوحي وتساهم في تكوّن الإسلام التدريجي وصياغة تعاليمه الدينية، فالمسلمون شركاء في اللعبة ولم يكونوا مجرّد متفرجين حتى في أسمى مراتب التدين، أي نزول الوحي.

عندما نقول إنّ الإسلام دين سياسي فمعناه الدقيق أنّ الإسلام واجه حالات سياسية، فلو لم يواجه أموراً سياسية لكان مثل المسيحية بعيداً عن السياسة. فقد تدخل أصحاب المنافع والمصالح إلى الميدان واضطر النبي لمواجهتهم ولم ينسحب من ساحة هذه المواجهة، ومن هنا امتزج الإسلام بالسياسة وكان لها دور في تكوّنه التدريجي من خلال المواقع التاريخية والتعاليم السياسية التي بقيت مؤثرة في الذهنية المسلمة فيما بعد.

وخلاصة الكلام أنّ نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) كان ليعيش نحوين من «التجربة» والإسلام يمثّل حصيلة هذين النحوين كلاهما:

«التجربة الباطنية» و«التجربة الخارجية»، وقد صار النبي بمرور الزمان أكثر تجربة وأقوى تمرساً فيها ولذلك كان دينه أكمل وأشمل. ففي التجربة الخارجية بنى مجتمع المدينة وأدار النظام الاجتماعي والسياسي الجديد وقاتل الأعداء وربّى الأتباع و...، وأمّا في تجربته الباطنية فكان صاحب وحي ورؤية وإلهام ومعراج ومراقبة وتفكّر، وفي هذه الميدان أيضاً صار أعمق

تجربة وأكثر عطاء، وهذا الدين بكل ما يختزنه من سيرة وهوية وتعاليم استمر في التكامل والعمق إلى زمان رحلة نبي الإسلام، ولذا تقول الآية الشريفة:
(... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...) [24].
فهي ناظرة إلى الكمال في الحدّ الأدنى لا في الحدّ الأكثر، بمعنى أنّ الحد الأدنى اللازم لهداية الناس قد تمّ وكمُل، ولكنّ الحدّ الأكثر يتصل بتداعيات الواقع المتحرك والتكامل التدريجي والبسط التاريخي للإسلام في المستقبل. ولابدّ من الإلتفات إلى التفاوت الدقيق والمهم بين «الحدّ الأقل اللازم» و«الحدّ الأكثر الممكن».
إنّ بلوغ الدين مرتبة الكمال يلازم بلوغ من جاء به مرتبة الكمال حيث إنّ الدين يمثل خلاصة وعصارة التجارب الفردية والجمعية للنبي. ومن هنا لابدّ من استمرار التجارب النبوية الباطنية والخارجية في غيبة النبي من موقع تعميق واتساع الدين وإثراء تعاليمه السماوية، إنّ العرفاء الذين يتطفلون على تجربة النبي وكشفه الباطني ويسيرون في ظلّه ويأكلون من مائدته وطريقته، يعملون على زيادة وإثراء التجارب الدينية لنا، فكل تجربة لعارف من العرفاء تمثّل نوعاً فريداً من التجربة العرفانية بحدّ ذاتها، فهي بدورها مطلوبة ومحمودة وجميلة. فلو قلنا بأنّ «حافظ الشيرازي» أفصح شعراء ايران وأنّ تجربته الشعرية والفنية أغنى وأرفع التجارب «حسب الفرض» فإنّ ذلك لا يلازم أن نغض الطرف عن قصائد شعراء آخرين مثل الجامي والأنوري والمنوچهري وغيرهم ولا نعدّ تجربتهم الشعرية شيئاً مهمّاً ومفيداً في إثراء فن الشعر والتجربة الشعرية. إنّ كل هؤلاء الشعراء أعزاء علينا ولهم مكانتهم السامية في تاريخ الفن، إنّ عالم

---

24 ـ سورة المائدة، الآية 3.

التجربة عالم الكثرة والتعدد. والتجربة الباطنية والعرفانية للمولوي والغزالي والشبستري والسيد حيدر الآملي كلها تصبّ في ميدان المعرفة ولكل واحدة منها مَعلَم وكلام خاص يزيد من عمق وسعة التجارب العرفانية السابقة. فلو قلنا بعدم صحة مقولة «حسبنا كتاب الله»، فكذلك تكون مقولة «حسبنا معراج النبي وتجربة النبي» غير صحيحة وغير كافية، إنّ تجربة عشق العرفاء على سبيل المثال تعدّ من التجارب اللطيفة العرفانية التي تسير في خط التجارب الدينية للمتدينين. وكذلك الفكر الشيعي الذي يدور حول مفهوم الإمامة، هو في الحقيقة بمثابة فتوى بتداوم واستمرار وبسط التجارب النبوية، وهذا المعنى يلازم حركة وتكامل الدين في الواقع التاريخي.

ومضافاً إلى التجارب الباطنية، فإنّ التجارب الخارجية والاجتماعية بدورها تمنح الدين عمقاً وتكاملاً وشمولية. فالمسلمون من خلال فتوحاتهم وتعرفهم على الثقافات الجديد ساهموا في بسط واتساع الجدل والكلام والأخلاق، وفي الحقيقة ساهموا في توسعة الدين الإسلامي وأخرجوه من دائرة الإجمال إلى دائرة التفصيل، ولذلك يمكن القول بأنّه مادام باب هذه التجارب مفتوحة وجارية فإنّ الدين يستمر في التكامل والاتساع.

وينبغي النظر من هذه الزاوية إلى ظاهرة تعدد الفرق والمذاهب في الإسلام، فعندما يقال بأنّ وجود هذه المذاهب المتعددة كان بسبب مؤامرة الأعداء، أو يقال أنّ الحوادث الكبيرة والعظيمة كانت بسبب المؤامرة فإنّ ذلك يدل على السطحية في الفكر. ألا يلزم البسط التاريخي لهذا الدين أن تتشكل فرق ومذاهب مختلفة تستوحي كلها من تعاليمه؟ أليس ظهور المذهب الشيعي والسني هو مقتضى وحصيلة ذلك البسط التاريخي؟ عندما تحدث في أجواء الدين صراعات ومواجهات مختلفة ويستمر هذا الأخذ والعطاء في الأفكار فإنّ ذلك يفضي قطعاً إلى

امتداد مساحة هذا الدين وبسط مضمونه وزيادة تجاربه، كل ذلك يعدّ أمراً طبيعياً في حركة الدين التاريخية. أليس من الطبيعي في غياب النبي أن يستمر الأخذ والعطاء والجدل والحوار وإثارة أسئلة جديدة توجب بنفسها الانشعاب العقدي والسياسي للمسلمين؟ بالطبع فهذا الكلام لا يعني أننا نقول بحقانية جميع تلك الآراء والأفكار ونقول بصحتها، وأساساً فليس كلامنا حول تعيين الحق والباطل من هذه الآراء فهو بحث كلامي من الدرجة الأولى، ولكن الكلام حول تحليل وتفسير هذه الحادثة التاريخية. فمن الطبيعي جدّاً أن نرى هذا التشعب والانشقاق في المذاهب، فالدين الذي يتولد بالتدريج، ويتكامل ويتسع ويتعمق بالتدريج، وبالتالي فإنّ استمرار حياته رهن بحفظ دعائمه وظروفه الأولية، فهذا الدين ليس مجرّد كتاب حتى يقال إنّ هذا الدين يبقى مع بقاء هذا الكتاب حتى لو لم يدخل في ساحة الصراع التاريخي. إنّ هذا الدين لا يمثّل النبي لوحده حتى يقال إنّه إذا رحل النبي فسيرحل الدين معه. إنّ هذا الدين عبارة عن ديالوك تدريجي بين الأرض والسماء ويمثّل عين التجربة النبوية التاريخية الممتدة في عمق الزمان. فالمسلمون ماداموا أحياء وناشطين فإنّهم يستلهمون من هذه التجربة الوحيانية وبالاعتماد على المنابع الأولية والاقتداء بشخصية نبيّهم ويستمرون في حركتهم الدينية بالانطلاق من موقع الحدّ الأدنى من الكمال إلى الحدّ الأكثر. فإنّ ميراث النبي هو التجربة والمدينة والسنة والأمّة، هذه كلها يجب أن تقرأ متصلة ومع بعضها.

ولا ينبغي أن ننسى أنّ عرفاءنا أثروا التجربة الدينية وأنّ مفكّرينا وسّعوا من دائرة فهم الدين وكشف مفاهيمه الغنية، ولا ينبغي أن نتصور أنّ هؤلاء العظام مجرّد شرّاح للتجربة الأولى ودورهم ليس بأكثر من تكرار تلك التجربة. فالغزالي جاء بكشوفات دينية جديدة وهكذا

المولوي ومحيى الدين بن عربي والسهروردي وصدر الدين الشيرازي والفخر الرازي وآخرون، وأساساً فإنّ الدين الإسلامي قد تكامل ونما بهذه الصورة. فالتجارب والمنتجات الفكرية والكشفية لهؤلاء العلماء والأولياء كلها تمثّل كنوزاً عزيزة ينبغي الاستفادة منها في توسعة الفكر الديني، فهؤلاء الأولياء لم يكونوا شارحين فقط بل مارسوا طبيعة الكشف وساهموا في إثراء التجربة، وهذا هو سرّ عظمتهم. ولكن مع الأسف فإنّ هذه الحركة العظيمة قد توقفت فيما بعد وتبدل المفكّرون إلى شرّاح ولم يضيفوا شيئاً من إبداعاتهم وأفكارهم لكتاب الدين. فالإسلام على امتداد تاريخه المجيد صار أعمق وأوسع وأنضج من خلال هذه الإضافات الفكرية والكشفية، ومادام هذا التكوّن التدريجي مستمراً في حركته في الواقع والحياة، فإنّ ذلك يعني وجود ضمانة لاستمرار حياة الدين.

اليوم لا يعتبر كلام أي شخص حجّة تعبدية ودينية بالنسبة لنا، لأنّ الحجية والولاية الدينية خاصة بالنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) فقط، ومع انتهاء النبوة بمهر الخاتمية، فإنّ أي شخصية أخرى لا تمثّل قرينة ملازمة لكلامه وحديثه، فيطلب من الجميع الحجّة على كلامهم سوى النبي لأنّه بنفسه حجّة، وأمّا المفكرّون والمبدعون والشعراء والفنانون فبإمكانهم المشاركة في دائرة الثقافة الإسلامية لضمان استمرار الهوية والحياة الدينية في واقع الحياة وبالتالي المساهمة في تكامل وإثراء الدين. وبذلك يتحركون حقيقة لا مجازاً، في خط النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) من موقع الإقتداء به. اليوم انتهت مرحلة الظاهرة النبوية ولكن مجال بسط التجربة النبوية مازال مفتوحاً، فالاقتداء بالنبي يوجب علينا إدامة تجاربه الباطنية والاجتماعية والسياسية ومع حفظ روح الوحي نستمر في عملية الحوار الواسع بين عالم الباطن وعالم الظاهر

ونتحرك في هذا الميدان بشجاعة وعلى مستوى الابداع والابتكار بعيداً عن التقليد والشرح والتفرج، بل نتحرك من موقع المساهمة والنزول إلى ساحة الملعب وساحة التحقيق والاكتشاف ولا نخاف من واقع الكثرة والتعدد، بل نحترم هؤلاء المساهمين في التجربة ونقدّر جهودهم.

إنّ الوحي النبوي وتجربته بمثابة الاجابة عن الأسئلة وبيان الحلول لمشكلات تطرح على ساحة الواقع الاجتماعي لإقناع الأذهان واضاءة الطريق وفتح مجال الرؤية للأفكار والقلوب فيما تمثّله الهداية من حركة على أرض الواقع، وليس مجرّد أداء التكليف وابراز أيديولوجية مهيئة سلفاً. فتجربة النبي متفاعلة مع الواقع في ما يمثله من تحديات ومايفرضه من مشاكل. وفي هذا العصر يجب أن يكون التدين تجربة لحلّ المشكلات واقناع القلوب وفتح التعقيدات في آفاق الذهنية المسلمة، وكأنّ الوحي يبعث من جديد، وكأنّ التجربة الدينية خلقت على أرض الواقع لتأخذ بنظر الاعتبار الأفهام السائدة. ينبغي علينا في هذا العصر عرض الدين كتجربة متحركة في حال تحول وتفاعل وتوالد مستمر «لا من قبيل أيدولوجية مغلقة ومعينة ومحددة سلفاً»، ولا يكون ذلك بدافع الاضطرار أو الخوف من طعن الطاعنين،بل نتحرك باختيار تام ومن خلال ما تفرزه التجربة الكشفية، لا فقط على مستوى الفقه بل على مستوى جميع المعارف والتجارب الدينية. ينبغي إعادة ذلك التفاعل والتحرك الموجود في التجربة الدينية للنبي مع واقعه الاجتماعي ومع أفراد عصره فيما يملكون من حاجات وأسئلة وذهنيات متفاوتة، فينبغي إيجاد ذلك الارتباط بين التجربة الدينية وأصحاب التجربة في كل عصر، وإلاّ فإنّ الإنسان الجديد الذي يرى نفسه مخاطباً للنص الديني ومشاركاً للتجربة الدينية يجد نفسه في مواجهة دين جامد وغير قابل للانعطاف

وفاقد للمرونة وتتحكم فيه عناصر التصلب وعدم قبول الآخر ودعوة إلى الاستسلام المطلق. إنّ الخطاب إنّما يكون له معنى إذا كان يتحرك بين المخاطبين، والمخاطبون المعاصرون ينبغي أن يعيشوا الدين من موقع الخطاب المباشر لهم وعلى مستوى التجربة، وهذا هو مقتضى ومعنى الاقتداء بالنبي.

إننا إذ نستمد العزم والمثابرة من الروح الطاهرة للنبي نسأل ﷲ تعالى أن يزيد من بركاته وصلواته على ذلك العزيز ولا يحرمنا أيضاً من هذه البركات. نسأل ﷲ تعالى أن يفتح أبواب رحمته على هذه الأمّة ويمد لنا يد عنايته ويوفق الجميع في دائرة جهاد النفس والشفقة على الخلق.

—

المقالة (2)

الذاتي والعرضي في الأديان

الذاتي والعرضي في الأديان[25]

خلاصة المقالة:

في بداية هذه المقالة ذكرنا تعريفاً للعرضي «الصورة» والذاتي «المضمون» ثم قسمنا التعليمات الدينية إلى قسمين: تعليمات ذاتية وتعليمات عرضية، والعرضيات هي التي بإمكانها أن تكون بشكل آخر، بعكس الذاتيات. وبحثنا التفاوت في تقسم العرضي والذاتي مع التقسيمات الأخرى المذكورة مثل: القشر واللب، والطريقة والشريعة وأمثال ذلك، ثم ذكرنا أمثلة كثيرة مقتبسة من ديوان مولانا الرومي لغرض تعبيد الطريق للورود في الموضوع الأصلي لهذا البحث وقد أوردنا شواهد ومصاديق للعرضيات في الديوان المذكور. وضمناً طرحنا بعض الأسئلة المهمّة التي تثير في ذهن القارىء التأمل العميق في معنى الأمور العرضية ونسبتها الدقيقة إلى الذات. ثم تطرقنا لبحث التعليمات والشؤون العرضية للدين بالتفصيل:

الأول: من الأمور العرضية في الإسلام هو ما يتعلق باللغة العربية حيث بالإمكان أن يرد النص المقدّس بلغة أخرى.

الثاني، من الأمور العرضية: ثقافة العرب.

والثالث: التصورات والتصديقات والنظريات والمفاهيم التي استفاد منها الشارع في بيان أحكامه وتعاليمه.

والعرض الرابع: الحوادث التاريخية المذكورة في الكتاب والسنّة.

---

25 ـ نشرت هذه المقالة في مجلة (كيان) العدد 42 ـ عام 1377 هـ ش.

والعرض الخامس: أسئلة المؤمنين والمخالفين وأجوبتها الواردة في النصوص الدينية.
العرض السادس: أحكام الفقه والشرائع الدينية.
العرض السابع: المجعولات والموضوعات التي قام المخالفون بوضعها من أجل تحريف الدين.
العرض الثامن: قدرة المخاطبين وسعة إدراكهم لمفاهيم الدين.
وفي الختام تطرقنا إلى نتيجة هذا البحث بشكل مختصر وهي أنّ الإسلام «وكذلك أي دين آخر» هو إسلام بذاتياته لا بعرضياته، والمسلم هو الذي يجد نفسه ملزماً بالاعتقاد بالذاتيات فحسب.

الأول: نأخذ على سبيل المثال هذا المثل المذكور بمضمونه بثلاث لغات، الفارسية والعربية والانجليزية:
أ ـ نقل الكمّون إلى كرمان.
ب ـ نقل الفحم الحجري إلى نيوكاسل،
ج ـ نقل التمر إلى البصرة.
إنّ مدلول وروح هذه الأمثلة الثلاثة واحد، ولكنّ هذه الروح الواحدة لبست ثلاثة ثياب، وتجلّت في ثلاث صيغ لاختلاف الثقافة والجغرافية واللغة للأقوام البشرية التي صاغت هذه الأمثلة. ولكنّ روح هذه الأمثلة عالمية وغير محدودة بوطن معين ومكان خاص، ونحن نقرأ هذه الروح من خلال هذه العرضيات وكشف هذا السياق.
أمّا الأحكام المترتبة على مقولة الذاتي والعرضي والمهمّة في نفس الوقت ونسبتها إلى الآخر فهي كما يلي:
1 ـ إنّ قوام وهوية تلك الأمثلة تشير إلى مدلول ومضمون ثابت يختزن في عمق معاني هذه الأمثلة لا من خلال الظاهر المتغير والمعنى الأولي منها.

2 ـ إنّ الظاهر العرضي لهذه الأمثلة يخضع كثيراً لعوامل ومتغيرات أخرى ويتجلى في صور وقوالب مختلفة جدّاً، وليس له حصر وحدّ عقلي في نوع تجليها وظهورها.
3 ـ ليس هناك روح أو ذات عارية، بل إنّ الذوات ترتدي دائماً لباساً أو قناعاً من الأقنعة وتظهر في صورة ذلك القناع.
4 ـ إنّ معيار الأمر العرضي هو أنّه يمكن أن يكون بشكل آخر.
5 ـ بالرغم من أنّ الذات لا تنفصل عملاً عن الأعراض دائماً، فإنّ الخلط بين الأحكام والخصوصيات لكل منهما أدّى إلى الوقوع في مغالطات فاحشة، ولذلك فإنّ التفكيك النظري بينهما يعدّ فريضة علمية حاسمة.
6 ـ عندما نريد نقل الذاتي من ثقافة معينة إلى ثقافة أخرى لابدّ من صياغة دقيقة لذلك المعنى، أي لابدّ من تغطية هذه الذات بثقافة الجديدة بدلاً عن الثقافة السابقة، وإلاّ فإنّ التساهل في هذا الأمر يؤدي إلى نقض الغرض وتضييع الذات. فالإنتقال الآلي يعدّ عملاً عبثياً وساذجاً. فمثلاً بالنسبة للناطقين باللغة الفارسية فإنّ عبارة «نقل الفحم الحجري إلى نيوكاسل» لا تفيد أي معنى إلاّ إذا تمّ نقلها بشكل «نقل الكمّون إلى كرمان» أو يتمّ افهام المتكلّمين باللغة الفارسية بثقافة وجغرافيا تلك الديار التي ضرب فيها هذا المثل إلى درجة بحيث يكون بإمكانهم التعرف على الذاتي والعرضي في هذه الثقافة وبالتالي معرفة المراد من هذا المثل.
7 ـ إنّ الأعراض لها أصالة محلية ومرحلية لا أصالة عالمية وتاريخية.

الثاني: إنّ الدين والتدين يمكن التعرف عليهما من خلال ثلاث اطر أو قوالب: الشريعة والطريقة والحقيقة، أو الباطن والظاهر، أو القشر واللب. وهذا التقسيم

رغم أنّه يشابه تقسيم محتويات الدين إلى ذاتية وعرضية، إلاّ أنّه لا ينبغي الخلط بينهما. فالشريعة لدى القدماء يراد بها أحياناً المعنى الأخص وهو الفقه والأحكام الدينية، ولكن التقسيم والمذكور أعلاه «إلى ذاتي وعرضي» يشمل المعنى المطلق للعلوم الدينية، ويقع في مقابل الطريقة التي تتمثل في الأعمال الدينية، وكذلك في مقابل الحقيقة لا بمعنى الحقائق الباطنية وأسرار المعارف الدينية، بل بمعنى الوصول إلى الغايات والنتائج المرجوة من الدين وبالتالي تجسيد الدين في وجود الإنسان وتذوق طعم الإيمان وتبدل شخصية المتدين وتحويل حاله إلى حال آخر، كما ورد هذا المعنى في الحديث المنسوب إلى النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) حيث يقول:

«الشريعة أفعالي والطريقة أقوالي والحقيقة أحوالي»

ويوضح مولانا هذا المعنى بصراحة في مقدمة القسم الخامس من ديوانه المثنوي ويقول:

«والحاصل أنّ الشريعة مثل تعلّم علم الكيمياء من الاستاذ أو الكتاب، وأمّا الطريقة فهي بمثابة استعمال الأدوية ومسح النحاس بالمواد الكيميائية، والحقيقة بمثابة تحول النحاس إلى ذهب. فالكيميائيون يعيشون السرور من علم الكيمياء وأنّهم يعرفون أسرار هذا العلم. والعاملون بهذا العلم فرحون أيضاً بعملهم هذا، وأمّا الواجدون للحقيقة فهم فرحون بدورهم لأنّهم تحولوا إلى جنس الذهب وتخلصوا من علم وعمل الكيمياء... أو على سبيل المثال أنّ الشريعة كدراسة علم الطب والطريقة هي الوقاية العملية وتناول الأدوية الذي يوصي بها علم الطب، وأمّا الحقيقة فهي تحصيل السلامة البدنية والصحة الأبدية والتخلص من علم الطب ودوائه كليهما، فعندما يرحل وينتقل الإنسان من هذه الحياة فإنّه بذلك ينقطع عن الشريعة والطريقة وتبقى له الحقيقة، فالشريعة علم والطريقة عمل،

والحقيقة هي الوصول إلى الله، ولهذا السبب بالذات فإنّ العرفاء يرون أنّ ظهور الحقائق يوجب بطلان الشرائع «لو ظهرت الحقائق لبطلت الشرائع» والوصول إلى الحقائق حاله حال الوصول إلى السطح والوصال وعدم الحاجة إلى سلم العلم والعمل، ويقول المولوي:

ــ عندما تصل إلى سطح السماء
ــ فعند ذلك لا تبحث عن السلم
ــ ولا تريد العلم إلاّ لتعليم الغير ومساعدته
ــ ولا تهتم بطريق الخير بعد وصول إلى الخير
ــ فإنّ الرجل عندما يحصل على الوصال
ــ فإنّه لا يعدّ يهتم بالبحث عن الدليل
ــ وعندما تصل إلى مطلوبك أيّها الجميل
ــ فإنّ طلب العلم يكون قبيحاً [26].

إنّ التمثيل بالقشر واللب أو الظاهر والباطن إنّما هو بهذا المعنى. فاللب أو المخ لا يعني مركز وأصل المعارف والتعاليم الدينية في مقابل الظواهر والقشور، بل يعني حالة ومرتبة رفيعة في الإنسان تتمثل في كون العلم الديني والعمل به والحلال والحرام والفقه والأخلاق الدينية بمثابة وسيلة للوصول إلى تلك المرتبة، وبما أنّ القشرة وضعت للمحافظة على هذا الكل، فلذلك كانت مانعة من تحصيل اللب، وبهذا المعنى يقول الشيخ محمود الشبستري:

«إنّ الشريعة تمثل قشرة على مخ الحقيقة، وبين هذه وتلك تكون الطريقة»، ولهذا السبب أيضاً فإنّ الواصلين للحقيقة والنائلين الصحة والسلامة والمتحولين إلى الذهب، يرون حفظ الشريعة واجباً للجميع ولأجل الجميع، وهؤلاء العرفاء في الوقت الذي «اختاروا العزلة والخلوة» فإنّهم يرون أنّ ترك الفرائض الشرعية وتمزيق قشور التدين ومخالفة التقاليد والعادات الدينية مخل

---

26 ــ جلال الدين الرومي ــ ديوان المثنوي ــ الدفتر الثالث ــ الابيات: 1400 ــ 1404.

بسلامة المجتمع الديني ومضرّ بالسلوك الأخلاقي لعامة الناس ومن هنا يقول العارف الهندي عبدالقدوس الجانجهي «كما ينقل عنه اقبال اللاهوري»: «إنّ النبي صعد إلى المعراج ورجع وأقسم بالله أنني لو كنت مكانه لم أرجع»[27] وكأنّ الشريعة والطريقة بمثابة التدين الجمعي «بالمعنى العقائدي» وأمّا الحقيقة فهي التدين الفردي.

وأيضاً هناك تقسيم ذكره السيد حيدر الآملي في باب الإسلام والإيمان واليقين، حيث قسّم هذه الثلاثة إلى: إسلام وإيمان وايقان المبتدئين والمتوسطين والمبدعين، وهذا التقسيم لا ربط له ببحثنا عن الذاتي والعرضي في الدين. وهناك تقسيم آخر لأصناف المتدينين إلى: التدين المصلحي، والتدين المعرفي، والتدين التجربي، حيث ذكر صاحب هذا القلم هذا التقسيم في محل آخر. إنّ الذاتي والعرضي في الدين لا ينطبق على أي من هذه التقسيمات المذكورة، لأنّه أولاً: أنّ المراد هنا هو نفس الدين لا المعرفة الدينية ولا أحوال المتدينين. وثانياً: إنّ كلامنا هنا في «مقام الثبوت» في باب الدين والذي هو بمثابة مقدمة فرضية لفهم الدين «أي مقام الإثبات». ثالثاً: المراد من العرضي هنا كما تقدم هو أنّ بإمكانه أن يكون بشكل آخر، بالرغم من أنّ الدين لا يخلو اطلاقاً من تغييرات وتبدلات. وأمّا ذاتي الدين فهو عكس العرضي وما لا يكون عرضياً، والدين بدونه لا يكون ديناً، وتغييره يستلزم نفي الدين. فذاتي الإسلام هو أن يكون الإسلام بدونه كلا إسلام ويتغير في مضمونه ومحتواه ويؤدي إلى ظهور دين آخر غير الإسلام.

---

27 ـ محمد اقبال اللاهوري ـ احياء الفكر الديني ـ ترجمة أحمد آرام ـ الفصل الخامس.

الثالث: إنّ حقيقة الوجود التاريخي للأديان أمر لا شك فيه، بيد أنّ وجود ذات وروح مشتركة بين الأديان بأجمعها ليس أمراً مسلّماً، بل إنّ اثباته يقرب من المحال. فليست الأديان عبارة عن أفراد ومصاديق لأمر كلي باسم «دين»، بل هناك شبه ومماثلة عائلية بينها «كما يقول فيتجنشتاين» أكثر من اشتراكها في الماهية. وهذا المعنى يشبه أفراد أسرة واحدة حيث يتشابهون في العيون والوجه والشعر وشكل البدن ولكن ليس بينهم مقدار مشترك، ومن هنا فقد وقع فلاسفة الدين في معضلة لتعريف مشترك للدين بحيث تركوا الاهتمام بايجاد تعريف واحد وتحركوا على مستوى إيجاد وصف عام وكلي للأديان. ولهذا السبب يقول «كنتول اسميت» فيلسوف الدين الكندي المعروف: «ينبغي الحديث عن وجود أديان لا دين واحد»، فالمثاليون «وهم القائلون بالكليات» هم الأخسرون في هذا الميدان وليس لهم متاع يعرضونه للناس، لأنّ الدين ليس له ماهية من الماهيات كالحيوان والنبات وبالتالي ليس له مقومات وذاتيات يمكن ادغامها في تعريف معين مسبقاً. وعلى فرض وجود تعريف خاص للدين، فإنّه لا يكون تعريفاً منطقياً للدين، فيبقى التعريف الماهوي للدين أمر ذوقي وغير برهاني، لأنّ الحد في التعريف كما يقول المناطقة غير قابل للبرهان «لأنّ الحد والبرهان يشتركان في الأجزاء» كما هو الحال في سائر التعاريف الفلسفية للأمور الأخرى. إنّ الظواهريين «الفينومينولوجيين» تقدموا خطوة في هذا الوادي وجاءوا بمقولة لا تسمن ولا تغني من جوع، وحصيلة كلامهم وتحقيقاتهم ليست أكثر من فرضيات متعلقة بمقام الجمع وتحتاج إلى إثبات بدورها حيث يؤكدون على ضرورة الرجوع إلى معيار التجربة لإثبات أو إبطال نظرية معينة. يبقى التعريف التجربي «النومينالیسي للدين» وهذا التعريف بدوره يصل في النهاية إلى رأي «فيت

گنشتاين» الذي يقول بوجود أديان لا دين واحد، ولا يمكن تحصيل ماهية واحدة مشتركة بينها، وحالها حال الألعاب الرياضية ككرة القدم، والشطرنج، وسباق الخيل، والمصارعة حيث يرى «فيت گنشتاين» أنّ هذه الألعاب تبقى محافظة على استقلالها الماهوي وتظهر بصور مختلفة من أشكال اللعب لا تجمع بينها حقيقة مشتركة.

على أيّة حال فإنّ التوجه إلى ذاتيات وعرضيات الدين على مستوى المعارف المسبقة هو سعي وجهد غير موفّق. فليس من المعلوم هل أنّ حقيقة الألوهية كمفهوم حضوري تعدّ من لوازم الدين غير القابلة للاجتناب أم لا؟ وماذا يعني تجربة الألوهية غير المفسّرة؟ وما هو حال المناسك والأمور العبادية للدين؟ وما هو دور السياسات والمعاملات والأخلاق؟ وما هو دور العلم والفلسفة؟ فكل دين يأخذ حقيقة معينة كمعيار بنظر الاعتبار فسوف نرى وجود أنماط أخرى معارضة لها في سائر الأديان.

على سبيل المثال موقف الدين من السياسة حيث يفتخر المسلمون بهذا المعنى، فإنّ هذه المقولة لدى المسيحيين تمثّل تلوث الدين بالدنيا، ولذلك يرون ابتعاد وفصل الدين عن السياسة مطلوباً لتحقيق خلوص الدين، البوذية لا تتضمن في تعاليمها الذات الإلهية «أو أنّها لا تملك تجربة مفسّرة عن الله» الهندوسية تؤمن بتعدد الإلهة في حين أنّ الإسلام واليهودية «وكذلك المسيحية» أديان توحيدية. واليهودية تتضمن شرائع وأحكاماً، وكذلك الإسلام، ولكنّ البوذية والمسيحية تفتقد للشريعة، والهندوس والبوذائيين يعتقدون بالمعاد الدنيوي «التناسخ» في حين أنّ المسلمين واليهود والمسيحيين يعتقدون بالمعاد الأخروي. وبالنسبة للذات الإلهية فالأديان تختلف فيما بينها، فإله اليهود شديد ودينهم يملك الخشونة والعبوس أكثر

من إله المسيحيين الذي يفيض بالمحبّة والعواطف الأبوية. وقد ورد عن نبي الإسلام أنّه قال: «أنا ذو العينين» أي أنّ ديني يملك خصائص الدين الموسوي وكذلك الدين المسيحي، ومن المعلوم أنّ فرض وجود كنز واحد في أعماق الخرائب والأطلال لا مسوّغ له فيما يمثّله من فرضية غير قابلة للابطال.

نعم، ذهب بعض علماء الاجتماع وفلاسفة الدين إلى أنّ الظواهر الدينية ظواهر قدسية وأنّ الدين عبارة عن منظومة من الرموز والأشياء والشخصيات المقدّسة (أشخاص مقدّسون، كتب مقدّسة، أوقات وأزمنة مقدّسة، أمكنة ومواقع مقدّسة، أحجار ومياه وكلمات وأذكار وتصاوير ومواريث مقدّسة وغير ذلك) وذهبوا إلى أنّ تقسيم الأمور والحوادث إلى مقدّس ومدنس، سماوي وأرضي، يمثّل عنصراً جوهرياً في تعريف الدين. وهذا التعريف ربّما يبيّن مدلول العلمنة في العالم الجديد، أي عدم القداسة في واقع أمور العالم، ولكنّه يخفق في أول خطوة لتعريف الأمر القدسي بدقة. هذا أولاً.. ثانياً: إنّ هذا التعريف إلى درجة من العمومية والقناعة والتواضع بحيث إنّه يلبس السحر والكهانة ثوب الدين. وثالثاً: إنّه يعمل على سلخ وتحجيم الذات إلى درجة أنّه لا يبقى من الدين سوى قشرة غليظة، ورابعاً: على فرض قبول هذا التعريف على علاته، لا تبقى هناك مشكلة لتقسيم التعاليم الدينية إلى ذاتية وعرضية.

أجل فإنّ البحث في عرضيات الدين أنفع وأكثر نتيجة من البحث في دائرة الذاتيات، والتوصل إلى تجريد وفهم العرضيات الخاصة بأحد الأديان أكثر فائدة من البحث في عرضيات الدين بشكل عام.

الرابع: إنّ ديوان المثنوي كتاب ملهم بلا أدنى شك، حيث يستشم من بعض موارده رائحة الوحي والكشف الإلهي، إنّ التجربة الوحيانية والعشقية لجلال الدين الرومي

تعدّ من معطيات هذا السفر المقدّس الملهم وتمثّل حركة كشفية في أبعاد الوصال المعنوي من خلال ما تتضمنه أشعار وعبارات هذا الديوان بحيث يمكن اعتباره بمثابة كنز عسير المنال، أو بمثابة السحاب المثقل بالمطر، أو كالسيل الهادر الذي يشق عنانه في مواقع الوديان والسهول بدون مراعاة للنظم والتقاليد وبالتالي يمتد إلى حيث أراضي القلوب البشرية القاحلة ويرويها بسخاء. هذه الاطلالة الجليلة وهذا النظر النافذ المتحرك في مضامين هذا الكتاب يتجلّى للقارئ في كل بيت شعري وكل قصيدة من قصائده، حيث يملك في ذاته العمق المعنوي الذي يأخذ بأنفاس العشاق ويمنحها جواً من القداسة. ونجد في المثنوي أنّ مولانا الرومي يشكو كثيراً من قيدين «أو أمرين عرضيين» أحدهما القافية، والآخر الوزن، حيث يقيده هذان القيدان ويمنعان طيرانه وحركته في أجواء البيان وآفاق الابداع. ولكنّ امعان النظر في «المثنوي» يوضح لنا هذه الحقيقة، وهي أنّه لا الوزن ولا القافية فقط بل عشرات من الأمور العرضية الأخرى تجلس على مائدة المثنوي وتتدخل في حركته الشعرية بحيث لا يجد مناصاً من تقبلها واستضافتها.

نعم، فالمولوي لم يفقد أبداً طريقه وقبلته في واقع حركته المعنوية والشعرية، وكلما نظر إلى الصحراء والبحر وإلى أي مكان رأى معشوقه ونقل إلينا حاله في آفاق تلك الأجواء وحتى لو بقي صامتاً فإنّه يعبّر عن حالته بشكل شاعري:

ـ فعندما أقصر النظر ولا أملك النطق..

ـ فهذا يختزن مئة نوع من الكلام في وجودي..

ولكنّ المولوي يضطر إلى أن يفتح طريقه بين حوادث الزمان ويعثر على هدفه من خلال الوسائل والأدوات الموجودة ويضع على عينيه أجواء ثقافته المعاصرة، وهذه القشور والملابس بالإمكان إزالتها وخلعها

واستبدالها بملابس أخرى، وهذا يعني أنّ جوهر الفكر والخطاب محفوظ في صدف سميك من العرضيات حيث يجب على المحقق المعاصر القيام بعملية تفكيك دقيقة بينها وتمييز هذه الأعراض عن بعضها، لأنّ التمايز بينها إلى درجة من الدقة والظرافة بحيث يشبه ثنائية الروح والبدن، أو الوردة والعطر.
أجل، إنّ غربلة الذاتيات والعرضيات في موروثنا العرفاني والأدبي يمثّل مقدّمة ميمونة ومثال مناسب لغربلة الذاتي والعرضي في منظومة الدين:
أ ـ إنّ منظومة جلال الدين الرومي العرفانية «أي المثنوي» نظمت باللغة الفارسية وبإمكانها أن لا تكون كذلك. بمعنى أنّ محتوى خطابه لا يقتضي أن يكون باللغة الفارسية. فبما أنّ مولانا من مدينة بلخ فلذلك ارتدى ديوانه هذا الثوب المناسب، فلو كان المخاطبون لمولانا من الصين فبالطبع يكون للمثنوي وضع آخر.
ب ـ إنّ ديوان المثنوي جاء على شكل نظم أدبي، وبإمكانه أن لا يكون كذلك. ونظم المثنوي بدوره من بحر رملة «بحر رملة مسدس محذوف أو مقصور» وبإمكانه أن يكون من بحر آخر من قبيل الشاهنامه للفردوسي أو بستان سعدي أو مخزن الاسرار للنظامي وأمثال ذلك.
ج ـ وردت في المثنوي أبيات عربية وكلمات تركية كثيرة «قازغان، برچك، قتو، صغراك، قلاود، قمق» وكذلك نلاحظ وجود بعض الكلمات اليونانية في هذا الديوان وفي الديون الكبير أيضاً «مالي خوليا، سينور، استافيل...» وبالإمكان أن لا ترد هذه الكلمات في هذا الديوان. إنّ المحيط الثقافي والاجتماعي للمولوي من الترك والروم «فيقانية وهي تركية الحالية» وكذلك نلاحظ تأثير الأدب الإسلامي والمعارف الإسلامية في محتويات هذا الديوان. ولو أنّ والد مولانا ومن أجل الفرار من المغول لم يأخذ إبنه من بلخ في سفر الحج ثم يتوجه به إلى مدينة قونية، وعلى سبيل المثال لو

فرض بقاؤه في بغداد أو مدينة أخرى أو في المدينة وعاش مولانا بين القبائل العربية فإنّ مصير المثنوي سيكون بشكل آخر، فإمّا أن لا ينظم هذا الديوان اطلاقاً، أو سيكون نظمه لأشعاره بشكل آخر، ولغة أخرى.

د ـ بعد أن انتهى جلال الدين المولوي من كتابة الفصل الأول من ديوانه أصيب بعد سنتين من ذلك بانقباض نفسي، وهذا الانقباض والضجر أدّى إلى تأثر مزاجه واختلاط كلامه ونظمه بعنصر أرضي ودنيوي، وفي هذا الحال توفيت زوجة حسام الدين، وهو الشخص الذي دفع مولانا في خط انشاد الشعر، فحزن حسام الدين لذلك وأصبح حاد المزاج، وهاتان الحادثتان كانتا السبب في أن تنطفىء قريحة مولانا الشعرية وتسكت قريحته مدّة سنتين، وبعد ذلك وفي سنة 662 شرع مولانا في كتابة الفصل الثاني من ديوانه واستمر في انشاد قصائده إلى سنة 672 حيث أكمل خمسة فصول أخرى منه. ومعلوم أنّ جميع هذه الأحوال عرضية بالنسبة لإيجاد ديوان المثنوي وبإمكانها أن لا تكون كذلك، وهكذا بالنسبة إلى الأبيات والقصائد الواردة في المثنوي فهي عرضية، وبإمكان المولوي أن لا ينشدها.

هـ ـ إنّ جلال الدين المولوي كان يجتمع في الامسيات والليالي مع جمع من أصحابه وأصدقائه ويقوم بانشاد الشعر بالاستفادة من الذخائر الروحية والتجارب المعنوية له ومن جوّ تلك الجلسات ومن تداعيات الأذهان وكان يكتبها بعد ذلك. فلم يكن لديه متن مسبق، وهذه الجلسات تمتد أحياناً إلى طلوع الفجر وقد تحدث فيها من المصادفات والحواريات غير المدروسة وتجد طريقها بدون تكلّف إلى ديوان المثنوي بحيث أصبحت بعد ذلك جزءً لا يتجزأ منه. ففي أحد المرات طلع الصبح فأشار مولانا إلى حسام الدين وقال:

ـ لقد أصبح الصباح فأقبل لاجئاً عندك

ـ أيّها الصبح قدّم اعتذارك لسيدك

ـ يا من يشرق كل يوم من المشرق
ـ إنّ مشرقك رائع وزلال كعين الماء[28].
و ـ إنّ نظم المثنوي طيلة السنوات المديدة «15 سنة تقريباً» ووصوله إلى الناس تدريجياً وعلى شكل مقطعات، أثار طعن المخالفين وتعصبهم. وقد انعكس بعض هذه الطعون وجواب المولوي الحاسم في ديوان المثنوي.
ز ـ هناك قصائد رائعة ونادرة في ديوان المثنوي وكأنّ المولوي يتحدث فيها مع نفسه ولم يهتم بوجود مستمعين له، مضافاً إلى ذلك فإنّ أشعار المولوي تأخذ دائماً بنظر الاعتبار الأفهام المتوسطة للمخاطبين، ولا شك أنّه لو كان للمولوي مخاطبون أكثر ذكاء واستعداداً ولم يكن المولوي يخشى انحرافهم لزاد من جمال بيانه وروعة أشعاره.
ح ـ ومن هذا القبيل ورود بعض الألفاظ المستهجنة والركيكة في المثنوي بحيث يصاب القارىء بالامتعاض، وقد اشتهر استاذان للمولوي: أحدهما والده والآخر شمس الدين التبريزي، بالإنطلاق بحرية في التكلّم واستعمال الكلمات الجميلة والقبيحة كما هو الحال في خطابات أهل الشارع والزقاق حيث ينطلقون في أحاديثهم بلا قيود وبلا تكلّف. مضافاً إلى ذلك أنّ المولوي كان من جملة الملامتيين «وهم الذين يتظاهرون بالأعمال السيئة ويعرّضون أنفسهم للوم دفعاً للرياء»، فمن البديهي أنّه لو كان للمولوي اساتذة من نمط آخر لانعكس ذلك على صياغة الخطاب الشعري للمثنوي وكانت النتيجة بشكل آخر.
ط ـ كان المولوي يعيش في مجتمع متحرك ويستخدم في حركة الحياة الطبيعية أدوات معيّنة كالطاحونة والاسطرلاب وعلم النجوم والفلك وكانت الإبل والبغال تعدّ أهم وسائل السفر وغير ذلك، هذه كلها مثّلت رأس مال التخيلات والتشبيهات الواردة في ديوان مثنوي،

28 ـ ديوان المثنوي (الدفتر الأول ـ 1810 ـ 182.

ففي نظره أنّ العشق «اسطرلاب أسرار الله» وحركتنا شاهدة على وجود الله.

ـ إنّ دوران الطاحونة في قلق واضطراب.

ـ هو شاهد على وجود منبع الماء

والإنسان وعقله في ديوان المثنوي بمثابة البعير وصاحبه:

ـ إنّ عقلك بمثابة الراعي وأنت البعير

ـ يقودك العقل إلى كل جهة بأمره

ـ إنّ العقل هو عقل الأولياء وأداة الضبط

ـ يقود قافلة الابل إلى المقصود [29]

ولا شك أنّ المولوي لو كان يعيش في عصر تطور الصناعة، فإنّه سيأتي في أشعاره بمقولات أخرى ويستخدمها بالتشبيه والتمثيل والاستعارة والمجاز والكناية والمبالغة ممّا يناسب هذا العصر. (إذا بقي للحال والمجال والمقام والشهودات القلبية والتجارب المعنوية محل من الإعراب في هذا العصر).

وكذلك نلاحظ تأثير الأفكار والمعارف والتقاليد الثقافية السائدة ذلك العصر على لغة الخطاب في المثنوي، من قبيل الطب والنجوم والفقه وعلم الأحياء وأمثال ذلك. مثلاً الزلزلة في المثنوي تعود إلى حركة العروق في جبل قاف والتي يمتد عرق منها في كل مدينة، كما يحدّثنا المولوي عن لسان جبل قاف:

ـ أنا لديّ في كل مدينة عرق خفي

ـ وقد ملكت أطراف العالم بعروقي المغلقة

ـ فإذا أراد الحق حدوث زلزلة في مدينة

ـ أمرني أن أحرك عرق منها في تلك المدينة

ـ أمّا من لم يصل عقله إلى هذا السر

ـ فسوف يتصور أن الزلزلة ناشئة من بخارات الأرض[30].

---

29 ـ المثنوي ـ الدفتر الأول ـ 2502 ـ 2503.

30 ـ المثنويـ الدفتر الرابع ـ 3774 ـ 3719.

إنّ الأدوية والمصطلحات القديمة توجد بوفرة في المثنوي: هليله، بليله، بلاذر، بيض الصرع، ومالیخولیا، جوع البقر وغيرها. ولعلم النجوم بل التنجيم «علم أحكام النجوم وسعدها ونحسها» له مجال واسع أيضاً في المثنوي. أمّا المصطلحات والمقولات الفقهية فحدّث ولا حرج. وهكذا القصص والأمثال وتداعي الآراء السياسية والاستشهادات التاريخية والروائية والقرآنية والبراهين الفلسفية والكلامية في هذا الديوان، ولا حاجة للقول أنّ هذا الأمور بأجمعها ناشئة من كون مولوي عالم مسلم سني شرقي يعيش في القرن السابع. فلو كان يعيش في تاريخ وجغرافيا مختلفة لكان الأمر مختلفاً أيضاً، فلو كان مثلاً يعيش في الغرب وفي القرن التاسع عشر لكان المثنوي يخرج إلى العالم بشكل آخر وصياغة أخرى في عين حفظ محتواه الأصلي، مثلاً كان يستفيد من الفلسفة الجديدة في بيان مقاصده الأدبية وكان يثري تجاربه ويطعم أشعاره بالمعارف الجديدة بدل الحديث عن جبل قاف وأشغر وهليله وبليله، فكنّا نجد كلاماً عن الالكترون والميكروب والفيتامين والخلية والاسپرين والسولتامين والپروتين والراديوآكتيف وغير ذلك. وكنّا نجد في وسائل السفر والنقل أدوات حديثة «كما هو الحال لأحد القساوسة الكاثوليك الفرنسيين الذي عاش في القرن العشرين واستخدم هذه المقولات العلمية لبيان أفكاره الروحانية ومقاصده المعنوية».

والآن أجد القارىء الصبور الذي تحمل إطالة الكلام بصبر ومثابرة ولم يعترض على ذلك بل صار معنا منتظراً النتيجة، ولعله الآن يفقد صبره وينطلق بالعتاب والاعتراض ويقول: إنّ كون الجلسات الليلية والكلمات الركيكة والأمثال واستخدام كلمات غريبة وغير ذلك كلها من الأمور العرضية، وهذا أمر مقبول ونحن نعتقد أنّ المثنوي يمكنه أن يكون بشكل آخر لو كان بلغة

أخرى، أو لو كانت القصائده من بحر آخر، ولكنّ علوم ذلك الزمان ومعارفه كيف تكون عرضية؟ ألم يكن الإطار الذهني للمعارف لدى مولانا هو بهذه الصورة؟ فهذه المعارف ليست ظرفاً بل عين المظروف، إنّ التجربة العشقية والكشفية لمولانا وأمثاله من العرفاء لا تتيسر إلاّ في ذلك الإطار من الرؤية الكونية. إنّ فهم المولوي عن الزلزلة والجغرافيا وما فيها من جبل قاف يتناسب وينسجم مع علم النجوم والطب والطبيعيات والإلهيات للقدماء حيث كانوا يعتقدون بهذه الأمور. فهذه المعارف كلها بمثابة أعضاء بدن واحد فيما تمثله من تلائم وتناسب، فإذا طرأ الخلل لأحدها فإنّه سيسري إلى كل تلك المنظومة. فعندما جاء علم الزلازل الجديد لم يأتِ من فراغ، بل تزامن مع دراسات كانت في الفلسفة ونيوتن في الفيزياء والميكانيك، وبوفون وجورج لاين في الجيولوجيا، وداروين في الفسيولوجيا، و... هذا العلم الجديد والفلسفة الجديدة لا يمكنهما أن يرتديا ثوب «أو عرض» التجارب المعنوية والعشقية التي تعدّ ثمرة العالم القديم. وحال العلوم والمعارف «بجميع ذاتياتها وعرضياتها وجواهرها وأعراضها» في المنظومة القديمة قد تغيّرت وحلت محلها منظومة جديدة. وبعبارة أخرى إنّ كل مركب لا يمكنه أن يستوعب أي راكب، وكل ثوب لا يرتديه أي شخص، وكل عرضي لا يعرض لأي ذات، ولذلك فإنّ كل عالم لا ينتج أية تجربة بلا تعيين، فلو نقلنا المولوي من ذلك العالم الذي كان يعيش فيه مع علمه وفلسفته ورؤيته الكونية إلى عالم آخر فإنّ المولوي لا يبقى متصلاً بتجاربه الكشفية والوصالية، وبالتالي لا يبقى لدينا مولوي يحدّثنا عن هذه التجارب المعنوية، لأنّ التجارب المعنوية كانت تمثّل في ذلك العالم ضرورة ذاتية، لا عرضية ممكنة. ونحن في هذا العالم كأننا نعيش التفكك في المعارف والمعنويات بحيث إنّ بعض العلماء والفلاسفة أخذ يتحدّث

عمّا بعد الحداثة. فشروط إمكان المعرفة «الكانتية» أو امتناع المعرفة «الفكووية» هي المطروحة على بساط البحث في الأجواء المعاصرة، وتضع أسئلة وعلامات استفهام جديدة وعميقة أمام الباحثين.
إنّ صاحب هذا القلم مطلع جيداً على عمق وحساسية هذا السؤال، ولكنّه يترك الغرور عملاً بوصية جلال الدين المولوي ويترك السباحة في أمواج بحار المعرفة الدينية المتلاطمة وأسرار بسط التجربة النبوية ويترك مهمّة كشف هذا السر إلى أصحاب السر.
عندما يدور البحث حول توقع الإنسان من الدين وأيضاً الأدوات والوسائل التي يستخدمها الدين في خطابه للناس، فسوف نعود إلى هذا السؤال ونلقي عليه اضاءة جديدة. ولكن لا ينبغي أن نكتم القارىء أنّ دائرة الأسئلة وعلامات الاستفهام أكثر وأوسع ممّا يظن، مثلاً بالإمكان الإلتفات إلى الشروط المخالفة للواقع وإثارة هذا السؤال: إذا لم يحدث لقاء شمس الدين مع جلال الدين فماذا سيكون؟ وكيف سيكون مصير المثنوي؟ والحال أنّ المثنوي حصيلة طلب حسام الدين (كما يقول المولوي: لاستدعاء سيدي وسندي ومكان الروح من جسدي وذخيرة يومي وغدي... أبو الفضائل حسام الحق والدين...) فإذا لم يطلب حسام الدين من جلال الدين الرومي انشاد قصائد المثنوي، فهل سيكون للمثنوي حظاً من الوجود؟ وهكذا وهلم جرا.
وببيان آخر: هل يجوز أن يتبدل كل شيء بتغيّر الأزمنة ويكون بنحو آخر؟ وهل أنّ جميع الحوادث التاريخية عرضية ولا يوجد أي أمر ذاتي وضروري في التاريخ؟ بديهي أننا بدون إمتلاك فلسفة للتاريخ مدوّنة ومنقحة لا يمكننا الاجابة عن هذه الأسئلة، أو لابدّ أن نقول كما قال هيجل بوجود خارطة ضرورية وذاتية في بطن التاريخ بحيث تعرض عليها الأحوال والحوادث، ويمثّل أبطال تاريخ أدوات غير مختارة وغير عالمة لخدمة أغراض

وغايات لدى ربّ النوع للتاريخ من أجل تحقيق أغراضه ومقاصده، ولذلك فإنّ ظهور شخص مثل مولوي يكون بمقتضى إرادة التاريخ، أو نقول بأنّ حوادث التاريخ هي حوادث ممكنة وقابلة للاستبدال بغيرها وليست عارضة على أي ذات وليست حصيلة أي تخطيط وتدبير مسبق، بل إنّ كل واقعة منها تحدث بمقتضى العلل السابقة، وتغيير العلل يؤدي إلى تغيير المعلولات. إنّ تعيين قيمة عنصر الصدفة في التاريخ ومعناها ومكانها الدقيق وكذلك بيان قيمة الجبر التاريخي «دثرميسيسم هستوريك» وأصنافه وأحكامه، يلقي مزيداً من الضوء على مسألة الذاتي والعرضي للحوادث التاريخية. ودراسة القضايا الشرطية المخالفة للواقع والتي تدخل حيز اهتمامات المؤرخين، تساهم بدورها في تمييز الذاتي من العرضي، وكما سوف نرى أنّ تمييز الذاتي من العرض في الدين يعتمد على هذه الأمور.

هذه الأسئلة توضح في مجملها نقطة مهمّة، وهي أنّه ينبغي تعيين المرجع والمعيار للذاتي والعرضي تجنباً للوقوع في الخطأ والمغالطة، بمعنى أننا بالنسبة للمثنوي نجد أمامنا ذاتيات وعرضيات هي بنفسها ذاتيات وعرضيات أخرى للمولوي نفسه، أي بعد أن صار المولوي مولوي وصارت عين الشعر جياشة في طبعه وتولد المثنوي من ذلك الطبع السيال، فهذا المثنوي يتمتع بعوارض بإمكانها أن تكون بشكل آخر مع حفظ الأصل الذاتي والباطني.

الخامس: قلنا إنّ طريقة المولوي في بيانه تتصل باستخدامه لأدوات عصره وزمانه في التعبير عن أهدافه والتحرك من خلال حوادث ذلك الزمان، بمعنى أنّه يضع على عينيه نظارة عصره، وهذا يعني أنّ الوسائل والأدوات لكونها زمنية فهي عرضية. ولذلك لو تبدل

الزمان فإنّ هذه الوسائل ستتبدل مع ثبات الغايات. وقلنا أيضاً أنّ اللغة الفارسية والنظم الشعري لديوان المثنوي كليهما من عرضيات جوهر تجارب المولوي وأفكاره، حيث تتجلّى مادة الخطاب في قوالب قابلة للتبديل والظهور بمظهر مقبول. هذا كله صحيح، ولكنّ الملاحظة الدقيقة في هذا الأمر، هي أنّ هذه العرضيات إنّما صارت عرضية لأنّها، أولاً: لا تنبع من أصل الذات بل فرضت عليها. وثانياً: أنّها قابلة للتغيير والتبدل، بمعنى أنّ الأمر العرضي بإمكانه أن يفتح المجال لعرضي آخر ليحل محله بدون أن يطرأ على الذات أي تغيير. ولكنّ هذا لا يعنى أنّ العرضيات متساوية في الأحكام والمقتضيات، وبعبارة أخرى أنّ العرضيات في فرض نفسها على الذات تخلق لنفسها مجالات للتجلي ولكنّ هذه المجالات والأجواء تختلف من عرض لآخر. فاللغة والفارسية والتركية كليهما من الأمور العرضية للمثنوي، أي أنّ المثنوي كان بإمكانه أن يكون ديواناً باللغة التركية أو «بمئة لغة أخرى» ولكنّ اللغة الفارسية وفرت له الإمكانات والمقتضيات «من حيث قواعد اللغة والذخيرة الأدبية والرصيد التاريخي، وقدرة المفردات والمصطلحات على أداء المقصود، والجمال في العبارات والترتيبات والأمثلة والمفاهيم وغير ذلك»، ولم تكن اللغة التركية توفرها بهذا المقياس والعكس صحيح أيضاً، وهكذا الحال في نظم القصيدة وبيان المطلوب بشكل شعري إذ لا يمكن للنثر أن يؤدي هذا الدور، ولذلك اختار المولوي اللغة الفارسية والنظم المثنوي لبيان مقاصده وسلّم نفسه طواعية لأمر لا يمكنه الاستغناء عنه ومعارضته. والكلام ذاته يأتي في مسألة الغايات أو الأهداف والوسائل، فالمقدمات متفاوتة والطريق إلى الغايات متفاوت أيضاً (وإن كان مساوياً في الظاهر) ولذلك لا يمكن استخدام

أي وسيلة لبلوغ هدف معين، والبراهين المختلفة بإمكانها إثبات دعاوى مختلفة وإن كانت في الظاهر مدعىً واحداً (كالبراهين التي يستدل بها لإثبات وجود الله، حيث يثبت كل برهان إلهاً معيناً).

وهذا الكلام لا يعني الالتزام والاعتقاد بتلك النظرية المفرطة التي تقول باستحالة ترجمة المقاصد من لغة إلى لغة أخرى وترى أنّ صورة الخطاب منبعثة من الذات ومتحدة معها، فهناك وحدة تامة بين الشكل والمحتوى أو بين العبارة والمعنى، إنّما الكلام هنا يدور حول المجالات التي تخلقها العرضيات للتعبير عن الذات، هذا هو المقصود وحسب. فالعرضيات لا تخلق التعيّن للذات بل تسمح لها بالتجلي، ولا تنبع من الذات بل تطرأ عليها، وبين هذين المفهومين بون شاسع.

النقطة المهمّة الأخرى التي لا بدّ من إضافتها إلى ما تقدم، هي بالرغم من أنّ المقدمة والنتيجة، أو الوسيلة والهدف، أو الشكل والمحتوى، أو الصورة والمضمون لا يمكنها الإرتباط فيما بينها اعتباطياً، بيد أنّ الصور والأشكال والوسائل يمكنها أن تكون عرضية عندما لا تكون مقصودة بالذات بل تكون مطلوبة ومقبولة تبعاً لمطلوبات أخرى، فاللغة مثلاً مع كونها قابلة للاستبدال بلغة أخرى وغير لازمة لبيان أصل الخطاب وجوهر الذات، فهي بمعنى ثالث عرضية أيضاً، ولذلك إذا كان بالإمكان بيان المطلوب والمقصود بدون حاجة إلى كلام ولغة فلا تصل النوبة إلى استخدام اللغة ولا نحتاج إلى الاستعانة بالكلمات. وهكذا الحال في بيان المقصود بأدوات النظم والشعر أو من خلال القصة وضرب المثل والاستفادة من المجاز والكناية أو الاستفادة من بعض المعارف في الطب والنجوم كما هو الحال مع ديوان المثنوي، فمن الواضح أنّ مقصود المولوي من إنشاد المثنوي (أو أنّ محور هذا الكتاب

وتوقعنا من هذا السفر الإلهامي الشريف) ليس تعلم الطب والنجوم وأمثال لذلك، ومن هنا كان استخدام هذه المعارف في كتاب المثنوي إنّما هو من قبيل العرضيات فلا ينبغي معرفة قدر وعمق هذا الكتاب من خلال علوم ذلك الزمان بل من خلال معطيات الكشف والعرفان. ولذلك فحتى لو فرضنا أنّ علم الفقه وعلم الزلزلة والأحياء التي كانت سائدة في عصر المولوي مؤثرة في صياغة متن المثنوي، فمع ذلك لا ينبغي أن نعتقد أنّها مقصودة بالذات بل بالعرض، فالمعيار لتوقعنا وتمييزنا للذاتي والعرضي يجب أن يكون دقيقاً وشفافاً.

___

السادس: هنا ننطلق بهذه الأدوات المعرفية لندخل في دائرة الدين وننظر إلى تعاليمه ومفاهيمه من خلال تكوّنها التدريجي والتاريخي وذلك في عملية تفكيك بناه وسياقاته الأدبية وتقطيع مفاصله البنيوية، وطرح قضايا شرطية كاذبة المقدم وخلاف الواقع، واستقراء مقاصد الشارع واستنباط علل الشرائع وكشف الوسائط والوسائل لمراحل تكون الدين والعوامل الدخيلة في تشكيل هذه الظاهرة التاريخية، وتنقيح وتدوين توقعات الإنسان من الدين واختبار بديل للعناصر والأجزاء التي تتشكل منها منظومة الشريعة، ومعرفة المناهج والأساليب الأصيلة لتمييز ذاتيات الدين من عرضياته:

أ ـ لا حاجة بنا لتوضيح أنّ اللغة العربية بالنسبة للإسلام هي عين العرض. وهذه النقطة، التي صعب إدراكها على أحد المستشرقين[31]، يمكننا بيان بداهتها من خلال

---

31 ـ «حامد الگار» مستشرق ومؤرخ مسلم بريطاني ـ امريكي الذي كان تعصبه القومي والوطني مسيئاً إلى سمعته وشخصيته، وقد انتقد مؤلف هذا الكتاب لقوله بعرضية اللغة العربية للدين الإسلامي وعجز عن فهم هذه النقطة، وهي أنّ النبي لو كان قد بعث في ألمانيا فإنّ لغة الإسلام كانت اللغة الألمانية، وقال معرّضاً

المقدمات المذكورة آنفاً، فيكفي القول بأنّ نبي الإسلام إذا كان ايرانياً أو هندياً أو رومياً كان خطابه الديني باللغة الفارسية أو اللاتينية أو السانسكريتية. ولكنّ الواقع التاريخي هو أنّ اللغة العربية مع كل ما تختزنه من قواعد وسعة وضيق وخصوصيات كانت مفروضة على الوحي المحمدي، وكما يقول الشاعر:

ـ عندما يضع الفنان الناي في فمه

ـ فإنّ صوت الفنان يكون بمقدار قدرة الناي[32].

ولذلك فإنّ بعض خصائص الخطاب الديني الإسلامي تابع لخصائص تلك اللغة بشكل عام وقسم منها تابعة لخصوصيات الأدب العربي من المحكم والمتشابه، والمجاز والحقيقة، والنص و الظاهر وأمثال ذلك من الموارد الموجودة في جميع اللغات ولا يمكن التهرب منها في مجمل الخطاب البشري. إنّ العبارات وأشكال التركيب اللغوي والاشتقاقي في اللغة العربية تعدّ من اختصاصات الحوار الإسلامي، وعلى سبيل المثال عدم وجود مفردة لقضية «الوجود أو الكينونة» في الجمل العربية «خلافاً للفارسية والهندية والاوربية بشكل عام» وضيق المجال لصياغة مفردات جديدة في هذه اللغة، ولهذا السبب فإنّ المفاهيم الجديدة تجد طريقها إلى هذه اللغة بصعوبة بالغة.

ب ـ ولا يقتصر الكلام على لغة الإسلام، بل إنّ ثقافته بدورها ثقافة عربية، ومن هنا كانت الثقافة الإسلامية عرضية أيضاً، مضافاً إلى لغة الإسلام. بمعنى أنّ هذه الثقافة بإمكانها أن تكون «نظرياً لا عملياً» بشكل آخر، وأوضح تمظهر لهذه الثقافة العربية هو في مجال

بهذه الكلام: لعل التمثيل باللغة الألمانية من أجل مارتين لوثر!

32 ـ المثنوي ـ الدفتر الثاني ـ البيت 1793.

اللغة العربية، ولكنّ الثقافة تمتد إلى أعمق من ذلك حيث يتمّ استخدام المفاهيم والتصورات المتولدة في جو هذه البيئة وفي أجواء الثقافة العربية في صدر الإسلام. ففي هذا المجال نرى أنّ العادات العربية والتقاليد المألوفة والأحاسيس السائدة تساهم في صياغة الثقافة الدينية. مثلاً نرى القرآن يشير إلى حور العين في الجنّة بأنّ الحورية ذات عيون سوداء، وليست زرقاء وأنّ هذه الحوريات يسكن في الخيام (حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ)[33]، والقرآن يوصي كذلك بالانفتاح على عمق الإيمان من خلال النظر إلى عظمة خلق الجمل (أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الاْبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ)[34] وأنّه يتحدث عادة عن الثمار الموجودة في المناطق الاستوائية والحارة التي كانت معروفة لدى العرب (وَطَلْح مَنْضُود)[35] (فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ)[36] (وَعِنَباً وَقَضْباً * وَزَيْتُوناً وَنَخْلاً)[37] (وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ)[38] ويستفيد من التقويم القمري «حيث يوجب الصيام في شهر رمضان، والحج في شهر ذي الحجة، ويحرم القتال في الأشهر الحرم» ويتحدث عن رحلة قريش في الصيف والشتاء (لإِيلاَفِ قُرَيْش * إِيلاَفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ)[39] ويتحدث كذلك عن أبي لهب وزوجته التي تشدّ حبلاً من مسد على رقبتها، ويخبرنا عن وجود الفرش والأكواب والأباريق في الجنّة (وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ * وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ * وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ)[40] وعندما يريد الإخبار عن عظمة القيامة والوقائع المهولة فيها

---

33 ـ سورة الرحمن، الآية 72.

34 ـ سورة الغاشية، الآية 17.

35 ـ سورة الواقعة، الآية 29.

36 ـ سورة الرحمن، الآية 68.

37 ـ سورة عبس، الآية 28 و 29.

38 ـ سورة التين، الآية 1.

39 ـ سورة قريش، الآية 1 و 2

40 ـ سورة الغاشية، الآية 14 و 15 و 16.

يعبّر عنها بالإشارة إلى الإبل ذات عشرة أشهر (وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ)[41] ويتحدث عن بعض سلوكيات العرب السلبية في دفنهم للبنات وهنّ أحياء (وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ)[42] ويمثّل لعظمة الشرر الصاعد من الجنّهم بأنّه كالجمال الصفر المائلة إلى السواد (إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ* كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ)[43] ويذكر القرآن في حديثه عن الحيوانات المعروفة والمألوفة لدى العرب كالبغال والحمير والجمال والأسد والفيل والخنزير والحيّة وأمثال ذلك، ومن الأجناس يذكر الصوف والقطن والكافور والسلسلة من سبعين ذراعاً والمعدن المذاب وأمثال ذلك من الأمور والأدوات المعروفة لدى العرب، وبالإمكان البحث عن نماذج كثيرة من هذا القبيل في النصوص القرآنية والروائية، فكلها تشير إلى هيمنة التصورات والذوق والرسوم والعادات التي كانت سائدة في البيئة العربية على الذات المركزية للفكر الإسلامي كالصدف السميك الذي يحيط بذات الدين.

ولا شك أنّ بعثة نبي الإسلام العزيز لو كانت في محيط آخر فإنّ الدين الإسلامي ونصوص الوحي وقوانينه ستكون بشكل آخر قطعاً من دون أن يمسّ ذلك بعظمة هذا الخطاب السماوي أو يقلل من أهميته. وعندها سوف لا يجد الوحي حاجة للإشارة إلى قصة أبي لهب وقريش ووأد البنات والعيون السوداء للحور العين، وهذا لا يعني أنّ الوحي سوف يعرض الذات بدون صدف وبدون ثياب عرضية بل يستخدم عرضيات أخرى لتغطية بهاء الذات وعرضها على المخاطبين بشكل آخر وبلباس آخر.

وهكذا بالنسبة إلى استخدام مفردات كثيرة غير عربية (عبرية، حبشية، فارسية، يونانية، سريانية وغير ذلك

---

41 ـ سورة التكوير، الآية 4.

42 ـ سورة التكوير، الآية 8 و 9.

43 ـ سورة المرسلات، الآية 32 و 33.

حيث يبلغ عددها أكثر من مأتي مفردة). وهذه المفردات مقتبسة من اللغات واللهجات التي كانت سائدة بين قبائل والجماعات الدينية وغير دينية في أجواء الجزيرة العربية في تلك الأزمنة وقد استخدمها مؤسس وصاحب الشريعة في بيان مقاصده، من قبيل: مرجان، ياقوت، ابليس، صراط، سندس، استبرق، سرادق، سربال، زرابي، مارق، سراج، جناح، جهنم، فردوس، ابريق، كنز، أساطير، أبابيل، قنطار، قرطاس، مقاليد وغير ذلك، وكان العامل المؤثر في دخول هذه المفردات إلى اللغة العربية، ومنها إلى خطاب الوحي، هو المعاملات وأشكال التفاعل السياسي والعسكري والديني للأقوام للعرب آنذاك مع الأقوام الأخرى، ولا شك أنّه لو كان العرب من قومية أخرى وكانوا يسكنون منطقة جغرافية أخرى وتربطهم مع سائر الأقوام مناسبات سياسية وتاريخية ودينية تختلف عمّا كان سائداً، فإنّ نوع هذه المفردات وحجمها وتواترها يختلف بدوره في الخطاب الديني. ومن هذا القبيل أيضاً قصّة نزول القرآن بلغة قريش أو بسبع قراءات أو أحرف كما ورد في الروايات: «أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف»، وهذا المعنى يمثّل أمراً عرضياً تماماً ومتأثراً بظروف وبيئة نزول الوحي.

ج ـ إنّ الدين قد جاء بتصديقات وتشريعات جديدة أكثر ممّا خلق من مفاهيم وتصورات جديدة، وبالتالي فقد أوجب مناسبات جديدة بين المفاهيم القديمة، فقد استبدل جملة «الله غير موجود» بجملة «الله موجود» واستبدل القربان الذي كان الناس يقدمونه للوثن بالقربان في سبيل الله، وأنكر كون الملائكة من الإناث، وحرّم عبادة الطاغوت، وقرر أنّ الإنسان هو الفقير وأنّ الله هو الغني وغير ذلك، وبعبارة أخرى أنّ كل دين «ومنها الإسلام» يعمل على صياغة وطرح منظومة متكاملة من المفردات والمصطلحات الخاصة به والمقتبسة من لغة وثقافة

القوم الذي جاء إليهم، ولكنّه يوجد ويخلق مناسبات جديدة بين أفراد هؤلاء القوم ويعمل على تبديل العلاقات فيما بينهم ويخلق أجواءً جديدة في الوسط الاجتماعي كما هو الحال في العلم والفلسفة، والمحور الأساس لهذه المفاهيم في المنظومة الدينية الإسلامية هو «الله» ويتمّ ربط بقية المفاهيم والمفردات بهذه المحور بعد رسم مكانه المناسب في هذه المنظومة المعرفية، مثل الشكر، الصبر، النعمة، المنعم، التوكل، التوبة، ترك الدنيا، الذنب، الدعاء، العبادة، التقوى، الكفر، والإسلام، والإيمان، والارتداد، الولاية، التسبيح، الجهاد، والزهد، الرسالة، الدعوة، البشارة، الآية، المغفرة، الرحمة، الحق، الباطل، التسخير، الذكر، الطاهر، النجس، السكينة، الإنذار، التبشير، التزكية، الخشية، الهوى، العذاب، الفسق، العقل، الجهل، الهداية، الضلالة، الإخلاص، الربح والخسارة، الشيطان، الملك، الجن، الأخلاق، الصراط وغير ذلك من المصطلحات والمعاني التي كان يستخدمها العرب آنذاك في ثقافتهم ورؤيتهم الكونية في حركة الحياة، إلاّ أنّ هذه المفردات تمّ ربطها وارجاعها إلى مرجع جديد ومحور أساس وبالتالي فاحت منها رائحة زكية وروح جديدة، وبعبارة أخرى، إنّ نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) شيّد بناءً جديداً من الأدوات والآجر الذي كان متداولاً ومرسوماً في الثقافة العربية. فهذه المعاني أضحت فيما بعد إسلامية ولها صبغة دينية وكما يقول فيلسوف الدين المعاصر الياباني «توشي ايكو تيزوا تسو» أنّ هذه المفردات تمثّل النصف الشفاف من الدين فإنّها من جهة تتصل بثقافة العرب آنذاك وهويّتهم القومية، ومن جهة أخرى فقد لبست خلعة دينية جديدة ووضعت قدمها في عالم

جديد، وهذا يشير إلى كيفية حمل الثقافة القومية للدين وتعاليمه بشكل شفاف ومؤثر.
على سبيل المثال لو أخذنا بنظر الاعتبار منظومتين صغيرتين من المصطلحات المعرفية التي تتصل برابطة وثيقة بكيفية سلوك العرب وحياتهم الثقافية، «بالأخص في كيفية ونمط معيشتهم القديمة» فقد كان العرب يتحركون في معيشتهم من موقع التجارة وكانوا يعيشون الخوف من الغيلان وقطاع الطرق والغارة والعدو وقوى النهب والسلب في تلك البيئة المتخلفة، وكذلك حالة الحيرة والضياع في متاهات الوديان والصحاري والاستهداء بالنجوم لمعرفة الطريق، مواجهة التحديات الصعبة والهلكة في الطريق بسبب التخلف عن القافلة، الابتلاء بالعطش في أجواء التعب الشديد، طلب معالم الاهتداء في الطرق المجهولة، وبشكل عام كان العرب يعيشون حالات قاسية وتحديات صعبة على مستوى عدم الأمن بحيث كان يمثل هذا المعنى لازماً لهم ومعلماً من معالم حياتهم في حركة الواقع، فقد استخدم القرآن هذه المفردات والمصطلحات كرموز لبيان مقاصدهم وكما يقول «واتسو» إنّ كل قارىء مهما كان ساذجاً يلتفت إلى هذه النقطة، وهي أنّ القرآن زاخر من أوله إلى آخره بهذه المفردات، وعلى سبيل المثال ومن أجل استكشاف ميدان السياق المعرفي أو منظومة المصطلحات القرآنية في هذه الخصوص نستعرض بعض هذه المفردات: صراط، سبيل، مستقيم، سوي، عوج، هدى، ضلال، رشاد، غي، الشريعة، الدين، الطريقة، الزاد، وحتى الشيطان يتحدث عنه القرآن على أساس أنّه قوة تقف في طريق أهل الحق وفي خط الاستقامة.
إنّ العرب الجاهليين لم يستخدموا هذه المجموعة من المعاني والمفاهيم في مجال الدين ولم يتحركوا في كلماتهم ومخاطباتهم على مستوى تغيير تصوراتهم

المعنوية والمعرفية، ولكن الوحي المحمدي هو الذي نفخ في هذه المفردات روحاً جديدة على أساس محورية «الله»، فالأدوات ومصالح البناء كانت متوفرة في مجمل الثقافة العربية ولكنّ محمداً هو الذي شيّد من هذه المواد عمارة روحية جديدة. إنّ استخدام النبي لهذه المواد والمفردات في بناء مدرسته الفكرية وتشييد مدرسته الدينية والمعرفية يعود إلى أنّ هذه الأدوات كانت سائدة لدى العرب قبل الإسلام إلى درجة أنّهم كانوا يتقبّلون ويفهمون معاني الآيات بدون تأمل، ويدركون صحة هذا الادّعاء القرآني بدون تردد: (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ)[44].

والطبع فإنّ تلك المخاوف الأمنية التي كان يعيشها العرب الجاهليين وما يتخللها من أساطير وتحديات صعبة لم تجد لها موقعاً في الأسفار والطرق الحديثة، فلا أثر للمهالك والمخاطر السابقة في حركة المسافر المعاصر بل تبدلت إلى نحو آخر من المتاعب (تهيئة جواز السفر، الويزة، وجود الحدود بين البلدان، حق الإقامة والعمل في بلد أجنبي وأمثال ذلك ولم نجد لها أثراً في المصطلحات الإسلامية لأنّ لم يكن لها أثر في لغة العرب وثقافتهم).

ولم يكن العرب أهل كتاب وكتابة، وكما يعبّر عنهم القرآن: أميين، ولذلك بالرغم من كون الإسلام يمثّل شريعة لها كتاب فإنّ منظومة المصطلحات المتعلقة بالكتابة أخلت مكانها لمصطلحات أخرى من قبيل: السبيل والصراط وأمثال ذلك، بينما المفروض أننا نجد في الكتابة وثقافة الكتب مفردات من قبيل: الصواب، الخطأ، الخط المقروء وغير المقروء، تناول القلم، التصحيح، التدقيق، مسح الخط، تعليم الخط، الكتابة، القراءة، صناعة الكتب وتغليفها، الاستنساخ، الأمية،

---

44 ــ سورة القمر، الآية 17.

القلم والدواة والورق وحواشي الكتاب، التحريف والجعل وأمثال لذلك، فهذه الأمور كلها تدخل في منظومة ثقافية منسجمة يمكنها أن تخدم الأغراض الدينية في عملية إيصال الخطاب واستجلاء المعاني وتفسيرها. ولكن كما هو معلوم أنّ القرآن بالرغم من وجود كلمات تتحدث عن القلم والكتاب والقرطاس، إلاّ أنّ هذه المفردات لم تستخدم كرموز لبيان ثقافة ذلك العصر ولم تسمح الظروف الثقافية لبروز ميدان معرفي خاص بها، لأنّ هذه الرمزية الثقافية منبعثة من سياقات ثقافية خاصة تتناسب مع أوضاع ومواقع أولئك الأقوام الذين يتحركون في تفاعلهم الثقافي من موقع الأُنس بالكتاب والاندماج بالكتابة، ولم يكن العرب في عصر الرسالة كذلك.

وهكذا لو أخذنا بنظر الاعتبار منظومة المصطلحات التجارية في القرآن مثل: خسر، ربح، تجارة، قرض، ربا، بيع، شراء، أجر وأمثال ذلك ممّا نجده في الآيات القرآنية ضمن قوله تعالى: (إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ...)[45] أو (... هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَة تُنجِيكُمْ مِنْ عَذَاب أَلِيم)[46]

أو (الَّذِينَ اشْتَرَوْا الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى...)[47] أو (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً...)[48] أي أنّ الآية تريد ايحاء هذا المعنى للناس بأنّ الربا حرام وممنوع بينكم ولكنّه مع الله جائز، أو (وَالْعَصْر * إِنَّ الاْنسَانَ لَفِي خُسْر)[49] وغيرها من الآيات الكثيرة التي تختزن هذه المعاني والمصطلحات في عمقها المفهومي.

---

45 ـ سورة التوبة، الآية 111.

46 ـ سورة الصف، الآية 10.

47 ـ سورة البقرة، الآية 16.

48 ـ سورة البقرة، الآية 245.

49 ـ سورة العصر، الآية 1 و2.

وقد رأينا أنّ القرآن مليء بالحواريات التجارية ومفردات المعاملة وزاخر بالمفاهيم والمعاني المتعلقة بهذين الأمرين حيث عمل الشارع على تشييد بناءه وايصال مقاصده إلى المخاطبين من خلال صياغة عباراته بشكل معقول من هذه المواد. وبالإمكان العثور على منظومات وسياقات معرفية أخرى كان يمكن للشارع استخدامها لإيصال مقاصده للناس ولكنّها، وبسبب الدواعي التاريخية والجغرافية والثقافية والاجتماعية، كانت بعيدة عن استخدام الشارع لها فبقيت متروكة ومهجورة. من هنا فنحن نواجه جملة من العرضيات التي، في عين كونها عرضية وخارجية، إلاّ أنّها تنفذ إلى أعماق الذات المركزية للدين بحيث تتشكل منها مضامين أساسية. ومع كل ذلك فلا مجال للشك في كونها عرضية، ويمكنها أن تكون بشكل آخر في إطار ثقافة أخرى ومحيط آخر ويبقى الإسلام هو الإسلام، والسؤال عن الإسلام الأصلي شيء، وأنّ تعاليم الإسلام «وكل دين آخر» لا تتجلى عريانة وبدون عرضيات شيء آخر، ومن أجل التوصل إلى الأول يجب تمزيق الحجب وإزالة الأعراض للدخول إلى عمق الذات. والسؤال هنا: كيف يمكن تحصيل الاطمئنان بزوال جميع الحجب والاستار عن الذات وبالتالي الوصول إلى مركز الحقيقة؟

د ـ ولكن مازالت حقيقة فخمة باقية أمامنا، حيث قلنا إنّ الدين قبل أن يأتي بتصورات ومفاهيم جديدة جاء بتطبيقات وتصديقات جديدة ومنظومة جديدة من المصطلحات المعرفية. ونضيف أنّ هذه التصديقات «القضايا والعبارات» هي في الواقع أسيرة التصورات «المفاهيم والمفردات» ولذلك فإنّ امتلاك تصورات معينة ومحدودة يؤدي إلى تحديد وتضيق ميدان العمل بالتصديقات، كما أنّ المصالح والمواد الأولية للبناء تجعل من تشكلية البناء مقيدة وخاضعة لها وتسلب

الحرية من المهندس والمعمار في عملية البناء. ومعنى هذا الكلام هو أنّ لباس ثقافة المجتمع «من اللغة والذوق ونمط المعيشة إلى نقاط القوة والضعف في الوعي العقلاني والخيالي، إلى الآداب والعادات والتقاليد والمفاهيم الفكرية، إلى الرصيد اللغوي من المفردات وغير ذلك» قد يضيّق الفضاء على العقيدة والفكر، ولا محالة أن ينعكس هذا الضيق والتعقيد على مجمل المنظومة الفكرية والدينية.

ومن هنا يتبيّن لنا بجلاء قصة شكوى العرفاء من ضيق اللغة والكلمات في مجال التعبير عن أفكارهم، ومن هذا القبيل فإنّ قول المولوي: «ليس لعالم الوجود لسان ناطق» هو لسان حال جميع العرفاء، ولا يختص هذا المعنى بالتجربة العرفانية بل يتصل بالتجربة الدينية لجميع الأنبياء. فهؤلاء العظماء ليس فقط لم يفصحوا عن الأمور المسكوت عنها، بل لم يتمكنوا من الافصاح والتعبير عن الأمور التي أرادوا بيانها والتعبير عنها، وبعبارة أخرى، إنّ الحد الفاصل بين ما يمكن بيانه وما لا يمكن بيانه لا يخضع لإرادتهم غالباً بل إنّ ثقافة عصرهم ولغة قومهم تفرضان هذا القيد أحياناً، ولسان حال هؤلاء الأعزاء هو ما كان العرفاء يشكون منه.

فأي دليل عقلي وتجربي، قبلي أو بعدي، يدلّ على أنّ اللغة العربية مثلاً تختزن أغنى المفردات وأفصح الكلمات وأبلغ التعبيرات لبيان أدقّ المفاهيم وألطف التجارب التي يعيشها العارف أو النبي؟ أو أنّ العادات العربية وتقاليد العرب تمنح المتكلم أفضل الأدوات والأمثلة لبيان أدق الأفكار، أو أنّ التجارب المعيشية والذهنية «الحسية والعقلية والخيالية» للعرب القدماء تمثّل أوسع ما يمكن لمجتمع بشري أن يستخدمه لبيان الحقائق في الواقع البشري وتعتبر

سياقاته اللغوية من أفضل القوالب اللفظية والمفهومية في دائرة البيان، أو أنّ لغة العرب في مجال البيان الشعري والعلمي والفلسفي قد تكاملت وبلغت مراحل متقدمة من النضج أكثر من غيرها؟ ألا تنعكس ظاهرة اقتباس اللغة لمفرداتها من التجارب المعيشية والعرفية للعرب ومحدودية المصطلحات والمفاهيم، وحالة الكدورة والشفافية وضيق وسعة مصطلحاتها، على التصورات والتصديقات الدينية؟ وهل أنّ حالة اللف والنشر والفقر والغنى لتلك التصديقات غير مسبوقة ومصبوغة باللف والنشر والفقر والغنى في عالم التصورات؟ وهل أنّ بسط التجارب المعيشية والذهنية والثقافية للأقوام البعدية لا توفر مركباً أسهل وأيسر للسائر في خط الدين والتدين ولا تساهم في بسط التجربة الدينية لصاحب الشريعة؟ وعلى فرض أنّ الإسلام جاء في وسط آخر يملك لغة وثقافة أخرى ألا يؤثر ذلك في مسار ومنحى الدين وطريقته في عرض التعاليم السماوية؟ وهل يمكن إثبات أنّ العالم العربي والرؤية العربية تمثّل أفضل مادة لصورة الدين من الرؤية الكونية والفلسفية لليونانيين والرومان والهنود؟

لا شك أنّ الإسلام لو كان قد ظهر في اليونان والهند والروم بدلاً من ظهوره في أرض لحجاز فإنّ عرضيات الإسلام اليوناني والهندي المتصلة بعمق الذات الدينية ستختلف عن الإسلام العربي الذي تمظهر بعرضيات الجزيرة العربية ، وعلى سبيل المثال فإنّ الفكر الفلسفي اليوناني العميق كان يوفر أداوات لغوية ومفهومية وكذلك منظومة من المصطلحات والمفردات لنبي الإسلام بحيث يؤثر ذلك في تغيير خطابه الديني كما نرى في هذا العصر وبعد عدّة قرون من السير والسلوك أن سياقات الإسلام الايراني والهندي والعربي والاندلسي تختلف وتتفاوت فيما بينها كما تشهد لذلك الأدبيات

لكل واحدة منها (مضافاً إلى المشتركات الكثيرة) ولا يقتصر هذا التفاوت على مجال اللغة في ظاهر الأمر بل يمتد إلى عمق الثقافة والوعي الديني، وهذه القصة أعمق من قصة العنب والانگور والاستافيل الذي يذكرها مولانا في اختلاف الألفاظ بالنسبة لحقيقة واحدة.

إنّ وظيفة عالم الدين والعالم بالإسلام هي إجراء مقارنة ذهنية وفرضية لعملية الحوار الديني الذي يتصل بالأجواء الثقافية والتاريخية المختلفة واستجلاء العرضيات والكشف عن القشور والاصداف للوصول إلى عمق الذات والتعرف عليها. وهنا ليس كلامنا عن القبض والبسط تبعاً للأسئلة وعلامات الاستفهام المنطلقة في أجواء زمان معين في دائرة المعرفة الدينية، بل الكلام عن القبض والبسط تبعاً للعوارض والعرضيات في المراحل التاريخية التي تقع في جوهر الحقيقة الدينية. هذه العرضيات مهما كانت دقيقة وقريبة من الذات ومهما كانت عميقة في صلب المفاهيم الدينية فإنّ عمل العالم الديني يكون مقدّساً بنفس النسبة. إنّ العرضيات تأخذ دور الستار والنافذة في كل الموارد، فهي في عين كونها حاجبة للذات فهي كاشفة عنها ووجودها ضروري بمقدار عدم وجودها، وليس أمامنا سوى القفز من عرض إلى عرضي آخر.

هـ ـ إن ورود النظريات العلمية في تلك المرحلة «الطب والنجوم وغيرها» في النصوص الدينية من الكتاب والسنة هي أمر بالعرض أيضاً سواء قلنا بأنّ تلك النظريات صحيحة وصادقة، أو قلنا بتسامح صاحب الشريعة في مجال صدقها وكذبها، فإنّ كونها أمراً عرضياً مسلّم على أيّة حال، فليس هدف الشارع هو تعليم الناس هذه العلوم والمعارف، ولا نتوقع منه ذلك، إنّ نظرية بطليموس في السموات السبع «وهو ما فهمه جميع المفسّرين المسلمين من الآيات القرآنية التي تتحدث عن

هذا الموضوع إلى القرن التاسع عشر الميلادي» ليست من ذاتيات الإسلام ولا تمثّل الطريق الوحيد لبيان قدرة الله تعالى ونعمته على عباده، هذه النظرية بإمكانها اخلاء مكانها لنظريات فلكية جديدة بحيث تترتب عليها النتائج والمعطيات نفسها. أمّا مقولة أنّ الدين الحق هل يمكنه الاستفادة من النظريات الباطلة لتحقيق مقاصده وأغراضه أم لا، فإنّ جواب هذا السؤال مهما كان فإنّه لا يؤثر في كون هذه النظريات عرضية وغير ذاتية [50].

وبنظرة سريعة لكتاب «بحار الأنوار» الكبير يتبيّن بجلاء أنّ ما يقارب 10 أجزاء من 110 جزء من هذه الموسوعة تتحدث عن السماء والعالم، أي في دائرة الطبيعيات والفلكيات حيث نقرأ فيها روايات كثيرة عن الجن والملائكة والسحر والاصابة بالعين وأحوال الجمادات والجواهر والكرات والكواكب وعدد الأفلاك والخسوف والكسوف وطبقات الهواء وقوس قزح والرياح والسحاب والمطر وحركة وسكون الأرض والأقاليم السبعة وسبب حدوث الزلزلة ووصف بدن الإنسان وكيفية تكوّن الجنين في الرحم وحقيقة الرؤيا وعلاج الأمراض المختلفة من الحمى واليرقان والجنون والصرع واختلال الدماغ ودودة الأمعاء ووجع المفاصل وحصى المثانة والبواسير والبلغم والعطش والجذام والبرص وذكر خواص النباتات والفواكه كالبنفسج والعناب والهليلة

---

50 ــ نعم، لو ذهب البعض إلى عدم إمكان تحقق التجربة النبوية إلاّ في أجواء الفكر البطليموسي وفي وسط اسطوري وعقلانية ضبابية، أو أنّ الفكر الديني لا يقبل الإثبات إلاّ على أسس فكرية قديمة منسوخة، ففي هذه الصورة فإنّه لا يفتي فقط بانتهاء المهمة النبوية، بل بانتهاء النبوة أيضاً وبالتالي لا يشك في تحقق الدين في العصر الحاضر فحسب بل في إمكانه أيضاً. وهذا الرأي الخيالي لا يساعد عليه الواقع ولا هو مقبول لدى صاحب هذا القلم.

وبليلة وطب النبي وطب الرضا «الرسالة الذهبية التي يقال أنّ الرضا كتبها للمأمون العباسي» وقد نقلت هذه الروايات عن أئمة أهل البيت لبيان تفاصيل وجزئيات هذه المسائل، ولا ينبغي الشك بأنّه لو كانت جميع هذه الروايات الواردة في هذه الأبواب متواترة وقطعية الصدور وقطعية الدلالة، فإننا لا يمكننا أن نعتقد بأنّ هذه الروايات تمثّل تعاليم دينية أو أنّها روايات دينية، فضلاً عمّا إذا كان أكثرها من الأخبار الضعيفة وأخبار الآحاد، ومن ذلك يتبيّن أنّ حاجة المؤمنين للدين لا يتصل بتعلّم الطب والنجوم والطبيعيات والفلكيات، ولو أنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أو الإمام الرضا (عليه السلام) لم يصدر عنهما طب النبي وطب الرضا فهذا لا يشكل خللاً في عنصر النبوة أو الإمامة (كما أنّ سائر الأئمة لم يصدر عنهم ذلك) والآن نحن أمام كتب منسوبة لهؤلاء العظماء (نسبة مشكوكة جدّاً) ومع ذلك لا ينبغي اعتبارها من الوظائف الدينية والتكاليف الإلهية للنبي أو الإمام. وهذا هو معنى كون هذه الأمور عرضية.

هذا بالنسبة للعلوم الطبيعية ولا توجد سوى فاصلة قليلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فهل أنّ ورود بعض البحوث المتعلقة بالعلوم الإنسانية في الدين «كالسياسة والاقتصاد» بمعنى أنّها ليست من عرضيات المنظومة الدينية؟ ولمعرفة الجواب ينبغي الرجوع إلى بحث «توقعاتنا من الدين» وكذلك تفكيك الجوانب التكليفية من الجوانب الوصفية من هذه العلوم [51].

---

51 ـ ونوكل تفصيل الكلام عن هذا الموضوع إلى محل آخر، ويرى المؤلف تساوي حكم العلوم الطبيعية الدينية والعلوم الإنسانية الدينية.

وفي ختام هذه الفقرة نستمع إلى شهادة ابن خلدون على كون الطب الديني من العرضيات ورأيه في مسألة التوقع السليم من الدين:

«وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص... وكان عند العرب من هذا الطب كثير وكان فيهم أطباء معروفين... والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل وليس من الوحي في شيء وإنّما هو أمر كان عادياً للعرب ووقع في ذكر أحوال النبي صلى الله عليه وسلم من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة لا من جهة أنّ ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل فإنّه صلى الله عليه وسلم إنّما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات»[52].

ومن جملة الأمور العرضية في الدين جميع الأسئلة والقصص والحوادث التي ورد ذكرها في القرآن والسنة من قبيل الحروب، الاعتراضات والعداوات، اعتناق العرب للإسلام، نفاق البعض منهم، التهم والطعون والشكاوى، السؤال عن الأهلة، ذي القرنين، الساعة، الروح، القتال في الأشهر الحرم، والمحيض، والانفال، وكذلك ذكر بعض الأشخاص مثل أبي لهب وزوجته وزيد. ومن البديهي أنّ هذه الأمور كان بإمكانها أن تقع بشكل آخر. فلو لم يكن أبو لهب، أو كان مؤمناً، فهذا يعني عدم وجود سورة المسد. ولو وقعت معركة بدر «سورة آل عمران» والأحزاب «سورة الأحزاب» بنحو آخر وكانت لها نتائج وعواقب أخرى لتغير ذكرها في القرآن. فلا أنّ وقوع هذه الحروب وما حققه المسلمون من نصر فيها من ذاتيات الإسلام ولا إتهام المنافقون لعائشة «سورة النور» ولا أحقاد أبي لهب وزوجته تجاه النبي «سورة مسد» ولا السؤال عن قصة ذي القرنين «سورة الكهف» ولا

52 ـ مقدمة ابن خلدون، ص 493.

حديث زواج النبي من زوجة زيد «سورة الأحزاب» ولا بث الشائعات فى المدينة (المرجفون في المدينة) «سورة الأحزاب» ولا ردة فعل اليهود والمسيحيين تجاه الإسلام «سورة البقرة» كلها لا يشكّل وجودها أو عدمها في التاريخ خللاً في عمق الخطاب الأصلي للإسلام. وعندما نراها موجودة في النصوص المقدّسة فلا ينبغي أن نعدّها أكثر من أمور عرضية بإمكانها أن لا تكون أو تكون بشكل آخر، وبعبارة أخرى أنّ القرآن بإمكانه أن يكون أقلّ أو أكثر من القرآن الفعلي ورغم ذلك يبقى القرآن قرآناً لأنّ القرآن قرآن بذاتياته لا بعرضياته. ومجرّد نقل الأسئلة والحوادث التي لا ينحصر ذكرها في القرآن بل موجودة في أحاديث النبي وسائر أئمة الدين أيضاً لا يعني انقلابها إلى عنصر ذاتي في الدين. إنّ السؤال الوارد في باب الميراث وجواب الإمام الصادق عنه والذي يعتبر مستنداً للفقهاء في مسألة ولاية الفقيه هو من هذا القبيل. إنّ ورود هذه العرضيات في المنظومة الدينية يوضح الهوية الديناميكية والديالوكية لهذا الدين، ويبيّن كيف أنّ هذا الدين نما وترعرع مع حوادث عصره ومع التجارب الحياتية والاجتماعية لقادة الدين وتأثر بها وأثر فيها، وكيف أنّ نحافة وبدانة الدين «بمثابة مجموعة من الذاتيات والعرضيات» لها صلة وثيقة بقصر أو طول عمر النبي وقلّة وكثرة تجاربه وردود أفعاله «والتي تعتبر كلها من الأمور العرضية».

بيد أنّ قصة الأسئلة والأجوبة الدينية تأخذ أبعاداً أوسع وتتحرك في عمق الوعي والإيمان الديني، مثلاً الآية 101 و 102 من سورة المائدة تتضمن نهياً وتحريماً مهمّاً للمسلمين: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ * قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ

قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ)، ويرى صاحب تفسير الميزان أنّ النهي الوارد في هذه الآية ناظر إلى الأحكام والمسائل الفقهية الفرعية. والروايات الواردة في ذيل تفسير هذه الآية تؤيد هذا المطلب حيث ينقل تفسير الميزان عن تفسير الدر المنثور هذه الرواية: «خطبنا رسول الله فقال: يا أيها الناس كتب عليكم الحج. فقام عكاش بن محصن الأسدي: أفي كل عام يارسول الله؟ فقال: أما أنّي لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت فتركتم لضللتم، اسكتوا عنّي ما سكت عنكم فإنّما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فأنزل الله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ...» إلى آخر الآية[53].

ويذكر هذه القصة أيضاً صاحب مجمع البيان والتفاسير الشيعية الأخرى، وينقل الفيض الكاشاني في تفسير الصافي رواية عن الإمام علي(عليه السلام) حيث يقول الإمام(عليه السلام): «إنّ الله افترض عليكم فرائض فلا تضيعوها وحدّ لكم حدوداً فلا تعتدوها ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها».

ينقل ولي الله الدهلوي في كتابه القيم «حجة الله البالغة» في بحث أسباب نزول الشرائع مشيراً إلى هذه الآية أيضاً، حديثاً في هذه المجال عن النبي حيث قال: «إنّ أعظم المسلمين ذنباً هو من يسأل عن شيء ينزل تحريمه بسؤاله»[54].

هذه الآيات والروايات تتحدث عن عرضية بعض الأحكام الدينية بشكل عجيب وتبيّن أنّ السؤال نفسه قد يوجب الحرمة العملية أو يؤدي إلى تشريع حكم شاق، لا أنّه

---

53 ـ محمد حسين الطباطبائي ـ تفسير الميزان ـ ج6 ـ ص 160 ـ 166.

54 ـ ولي الله الدهلوي ـ حجة الله البالغة ـ ج1 ـ دار التراث القاهرة، 1355 هـ ـ ص 91.

يوجب بيان الحكم فقط، أي أنّ السؤال قد يوجب التكليف بنفسه لا يكشف عنه فقط، ورغم أنّ الله تعالى لا يحبّ وضع أحكام شاقة وتكاليف ثقيلة على العباد، ولكن الناس إذا أرادوا ذلك وسألوا عن هذه المسائل فحينئذ تشرع تكاليف ثقيلة وأحكام شاقة وتكون جزءً من تعاليم الدين وتستوجب مخالفتها الوقوع في وادي الضلالة والكفر، وهذا يدل على أنّ تضخم الدين التدريجي وإضافة أحكام مختلفة إليه إنّما هو من جملة العرضيات، فما أكثر الأحكام الموجودة في الدين وهي ليست من الدين أساساً، وما أكثر الأحكام التي هي من الدين وغير موجودة فعلاً. وما أكثر أشكال الكفر والإيمان بسبب عصيان وطاعة مثل هذه الأحكام التي بإمكانها أن لا تكون من الدين. والقرآن الكريم يصرّح بهذه الحقيقه وهي أنّ الأقوام السابقة قد تعرضت لمثل هذه الحالة وسألت بعض الأسئلة وأجاب الأنبياء عنها ولكنّهم لم يتحملوها (قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ).

ومن هنا نفهم جيداً عرضية بعض المسائل السرطانية التي أدّت إلى تضخم الفقه بشكل غير متزن وغير معقول «الفقه بما هو علم دنيوي وبشري»،فما أكثر أسئلة الممنوعة والمنهي عنها التي وردت في الفقه وأدّت إلى تضييق الأمر على الناس، وهذه الأحكام في الأصل لم تكن مطلوبة لصاحب الشريعة.

ز ـ نصل هنا لبحث المقدمات لموضوع العرضيات في الفقه وبعض الأحكام الفقهية والشرائع الدينية لبعض الأديان «ومنها الإسلام» وهي عرضية بالمعنى المتقدم، أي أنّها وليدة الأسئلة اعتباطية وحصيلة حالات مهزوزة «وأحياناً غير مطلوبة» وكان بإمكانها أن لا ترد في الشريعة. والقرآن الكريم بدوره يتضمن بعض هذا الأسئلة وأجوبتها وكذلك ينهى عن بعض آخر من هذه

الأسئلة، ولكنّ كون هذه الأحكام عرضية بالفقه لا يتلخص في هذه النقطة والخصوصية، بل هناك معنيان آخران لهذه الظاهرة وبذلك يحكم على الحكم الشرعي بكونه عرضياً.

«المعنى الأول»: هو المستفاد من كلمات أبو حامد الغزالي[55]، حيث ذهب إلى أنّ الفقهاء هم علماء أمور الدنيا وأنّ علم الفقه هو علم دنيوي وليس من العلوم الدينية لأنّ علم الفقه يبحث أولاً: عن صحة وفساد الأعمال بشكلها الظاهري والصوري لا من خلال التعمق في دوافعها ونيّة الفاعل لها، حتى اعتناق الإسلام تحت ضلال السيوف يكون إسلاماً مقبولاً في نظر هؤلاء (رغم أنّ مثل هذا الإسلام لا ينفع صاحبه في الآخرة اطلاقاً) وأنّ الصلاة بدون حضور القلب والمقترنة مع الأفكار الباطلة والنوايا الخبيثة صلاة صحيحة، والصوم الملوث بالكذب والغيبة والرذائل الأخرى يعدّ صوماً صحيحاً ومجزياً ورافعاً للتكليف في نظر الفقهاء.

وثانياً: إنّ هذا الفقه يفتح الباب أمام الحيل الشرعية للفرار من التكليف ويعلم الناس كيفية التخلص من الحكم الشرعي.

وثالثاً: إنّ الفقه «باستثناء بعض الأمور العبادية الخاصة كالحج والصوم وغيرها» هو قانون لغرض فصل الخصومات واستقرار النظم في المجتمع، فلو أنّ الناس تحركوا من موقع العدالة والانصاف في عملية التفاعل الاجتماعي فيما بينهم ولم يتحركوا من موقع العدوان وسلب الحقوق، فلا حاجة للفقه حينئذ، فالغزالي يرى بأنّ رفع الخصومة والفوضى واستقرار العدالة في هذا العالم ليست مطلوبة للدين بالذات، فلو لم يكن لها نفع أخروي لما كانت مورد عناية الشارع وإهتمامه،

---

55 ـ الإمام أبو حامد الغزالي ـ احياءعلوم الدين ـ الربع الأول ـ كتاب العلم في بحث تقسيمات العلوم.

فما وجه الفضيلة لحياة حيوانية هادئة ومستقرة؟ وبعبارة أخرى، لولا وجود حياة بعد الموت فلا حاجة للدين والفقه الديني أيضاً. ومطلوب الشارع ومقصوده هو تأمين السعادة الأخروي، ولكن بما أنّ حصول السعادة الأخروية والتحرك في خط الإيمان والرسالة والانفتاح على الله يقتضي أنّ يعيش العباد حالة استقرار نفسي وهدوء دنيوي ليتسنى لهم ممارسة شعائرهم الدينية وامتثال تكاليفهم الشرعية، ولهذا السبب نظر الشارع ـ بالعرض ـ إلى الدنيا بنظرة خاطفة وشرّع بعض القوانين والأحكام في دائرة السياسة ورفع الخصومات وأشكال العدوان لحفظ حرمة الدين والعقل والنفس والنسل والمال[56].

ويقول الغزالي أيضاً في كتابه «احياء علوم الدين»: «إنّ الغرض من فقه الدنيا تطهير القلب من العناصر الغريبة والمثيرة للغفلة ليتمكن الإنسان من الاهتمام بفقه الدين، وحينئذ يتحول فقه الدنيا بهذه الطريقة إلى فقه آخر ويكون من جملة العلوم الدينية»[57].

إنّ كلام الغزالي هذا يقع في مقابل كلام بعض المعاصرين الذين يتاجرون بالدين ويطلبون الدنيا بأدوات الآخرة ويوحون للناس أنّ ذكر الآخرة يمنع الإنسان من التجاوز والعدوان على حقوق الآخرين في الدنيا، في حين أنّه بناء على قول الغزالي فإنّ الدنيا إذا خليت من عنصر

---

56 ـ إنّ حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال يمثّل المقاصد الخمسة للشريعة ومحور مسائل الفقه حيث وضعت القوانين الإسلامية الاجتماعية من أجل تحقيق هذا الغرض، وقدا ذكر الغزالي هذا الموضوع في احياء علوم الدين على سبيل الاجمال، ثم تعرض له بتفصيل أكثر في كتاب «شفاء الغليل» وكذلك «المستصفى» وبعده تعرض فقيه أهل السنة الكبير «الشاطبي» لهذا الموضوع وبحثه بالتفصيل في كتابه «الموافقات.

57 ـ احياء علوم الدين ـ ربع المنجيات ـ كتاب المراقبة والمحاسبة.

الشر والعدوان فإنّ ذلك يمنح الإنسان فرصة ليعيش التدبر في حياته الأخروية ويتحرك في خط المسؤولية والرسالة .

«المعنى الثاني»: للعرضي هو ما يستفاد من كلمات ولي الله الدهلوي، العارف والمتحدّث والمتكلّم الهندي في القرن الثامن عشر الميلادي وصاحب كتاب «حجة الله البالغة»[58]. فبعد أن ذكر مقدمات مطولة في باب السنن الإلهية والسعادة وحقيقة النبوة وغيرها، طرح هذا السؤال: لماذا تختص بعض الشرائع بعصر معين وبقوم دون قوم «باب أسباب نزول الشرائع الخاصة لعصر دون عصر وقوم دون قوم» وفي الجواب يقول:

«إنّ أساس هذا المطلب وارد في الآية الكريمة: (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)[59].

وهذه الآية تحكي عن واقعة في التاريخ، وهي أنّ يعقوب(عليه السلام) مرض ونذر أنّه لو شفي فإنّه يحرّم على نفسه الأطعمة والأشربة التي يحبّها كثيراً. وعندما نال الشفاء حرّم على نفسه لحم الابل وألبانها واقتدى به بنوه أيضاً. ولمّا مضت على ذلك عدّة قرون ترسخ في وعي أبنائه هذا التصوّر بأنّ تناول لحم الإبل يمثّل ابتعاداً عن خط الله تعالى وأنبيائه، ومن هنا جاء الحكم

---

58 ـ يبحث هذا الكتاب «حجة الله البالغة» في أسرار وخواص الأعمال والأحكام الشرعية، وحسب ادّعاء مؤلفه أنّ الباعث لتأليف هذا الكتاب هو نوع من الاشراق والإلهام حيث رأى المولف النبي عليه السلام في مكاشفة، ثم رأى الإمامين الحسن والحسين في عالم الرؤيا فناولاه قلماً وقالا له إنّه قلم جدّنا رسول الله، وكان المؤلف يعيش الاهتمام البالغ ولمدّة سنوات مديدة بأمور الشريعة ومصالحها، فبعد هذه الواقعة عزم على ترتيب آرائه وتدوينها في كتاب (من مقدمة الكتاب).

59 ـ سورة آل عمران، الآية 93.

بتحريم لحم الإبل في التوراة. وعندما أعلن نبي الإسلام أنّه يسير على ملة إبراهيم، اعترض عليه اليهود وقالوا: كيف يكون على ملة إبراهيم في حين يأكل لحم الإبل ويشرب من ألبانها، فأجابهم الله تعالى بأنّ الأطعمة بأجمعها في الأصل كانت حلالاً، وأنّ تناول لحم الإبل كان حراماً على اليهود لأمر عارض... وبذلك وقع الاختلاف في شرائع الأنبياء (عليهم السلام) بسبب اختلاف الأسباب والمصالح، لأنّ الغرض من الشعائر الإلهية تهيئة النفوس لقبول الحق وأمّا مقدار وحدود التكاليف الشرعية فيتناسب مع طبيعة وأحوال المكلّفين، مثلاً بما أنّ مزاج وبنية قوم نوح (عليه السلام) كانت قوية جدّاً كما يبيّن الله تعالى، فكان من المناسب أن يشرع الصوم عليهم بشكل دائم ليقتل بذلك حيوانيتهم ويكبح غرائزهم، ولكن بما أنّ مزاج هذه الأمّة ضعيف فقد ورد النهي عن الصوم الدائم، وكذلك بالنسبة إلى الغنائم الحربية حيث كانت حراماً على الأقوام السابقة ولكنّ الله تعالى أحلّها للمسلمين بسبب ضعفهم... وكل من يعرف أصل الدين وأسباب اختلاف المناهج فإنّه سيرى عدم طرو أي تغيير وتبديل فيها، ولهذا السبب فإنّ الشرائع تنسب إلى الأقوام البشرية... كما أنّ الشخص العربي عندما يريد أن يعمل عملاً ويسلك طريقاً، فلو سمع كلمة طيبة في ذلك الوقت فإنّه سيتفاءل بالخير من ذلك خلافاً لغير العرب، وهكذا الحال في عقائد وعادات وعلوم قوم من الأقوام وتأثيرها في تشريع الشرائع لتدبير أمورهم... وبالطبع فالكثير من العلوم والعادات يشترك بها العرب والعجم وسكان الأقاليم المعتدلة، ولذلك فإنّ تلك العادات والعلوم تؤخذ بنظر الاعتبار لدى المشرع في المرتبة التالية[60].

---

60 ـ حجة الله البالغة ـ ج1 ـ ص88 ـ 90.

إلى هنا نرى أنّ الدهلوي يذكر أمرين مهمين عرضيين في عالم التشريع: أحدهما: أحوال النبي المبعوث لأولئك القوم، والآخر: أحوال المكلّفين (والرسوم والعادات السائدة وأيضاً بنية ومزاج الناس ومقدار تحملهم للتكليف) بحيث لو تبدل كل واحد من هذين الأمرين فإنّ القانون سيتبدل بالتبع أيضاً. ويلفت الدهلوي النظر بخاصة إلى أنّ الحسن والقبيح والطاهر والنجس تعود إلى عرف وعادة الأقوام وعقائدهم، ويقول:

«كما أنّ العلوم ترد في ذهن العرب باللغة العربية، فالحسن والقبيح أيضاً يتمّ تطبيقها على عاداتهم وأعرافهم» ويمثّل لذلك بزواج الأختين حيث حرّم ذلك على المسلمين لا اليهود لأنّ اليهود يرون أخت الزوجة غريبة تماماً ويحسبونها من قوم أبيها خلافاً لعرف العرب وآدابهم. ويرى الدهلوي أنّ تقاليد ورسوم الأقوام البشرية لها مدخلية تامة في تشريعاتهم الدينية ويقول: «إنّ الأنبياء لم يجدوا داعياً لهدم الآداب والتقاليد السائدة في مجتمعاتهم من قبيل كيفية الأكل والشرب واللباس وبناء البيوت والزواج والبيع والشراء والقضاء والقصاص والعقوبات مادامت تنسجم وتتناسب مع مصالح الدين الكلية (من تعليم العبادات وتعديل المعيشة والتزام الحد الوسط بين عزلة الرهبنة والترف الملوكي)، الراسخون في العلم يعلمون جيداً أنّ الشريعة الإسلامية لم تأتِ بجديد في باب النكاح والطلاق والمعاملات والقصاص والحدود وقسمة الغنائم لم يكن لدى العرب الجاهليين أو لم يكن مقبولاً لديهم.

نعم، أحياناً يتحرك النبي لتصحيح بعض الأخطاء كالربا الذي كان سائداً في أوساطهم فنهى النبي عنه... إنّ دية القتل كانت في زمان عبدالمطلب عشرة من الإبل فرأى عبدالمطلب أنّ هذا المقدار من الدية قليل

فزادها إلى مئة من الإبل، وقد أمضاها النبي ولم يغيرها. وأول قسامة وقعت عند العرب في زمان أبو طالب، وكان ربع الغنائم من سهم رئيس القوم، فلمّا جاء النبي جعل الخمس فيها. وكان قباد وابنه أنوشروان يأخذون الضرائب والاعشار وقد جاء الشرع بما يقارب ذلك، وكان بنو اسرائيل يرجمون الزاني والزانية ويقطعون يد السارق ويقتلون القاتل، وجاء القرآن بنفس هذه الأحكام وأمثال ذلك كثير حيث لا يخفى على الشخص المحقق. بل لو كنت فطناً وذكياً ومحيطاً بجوانب الأحكام الشرعية فستعلم أنّ الأنبياء(عليهم السلام) لم يأتوا في آداب العبادات والمعاملات بما لم يكن مثله أو نفسه متداولاً بين أقوامهم. وطبعاً فإنّ الأنبياء عملوا على تهذيب هذه الأحكام من تحريف الجاهليين وانحرافهم وتحركوا لضبط الأوقات وبيان التفاصيل المبهمة وإشاعة ما كان مهجوراً من المندوبات»[61].

ويذكر الدهلوي في ختام كلامه رأيه في باب الدين الناسخ لجميع الأديان ويقول: «إن شرط نجاح مثل هذا الدين ليس بأن يتعامل النبي مع الواقع المتخلف من موقع السكوت والامضاء ولا يهتم بتغيير السنن والشرائع المختلفة بل يجب أن يدعو قومه باتجاه سنّة صحيحة ويتحرك في خط تزكيتهم وإصلاحهم ثم يعتبر قومه بمثابة أعضاءه وجوارحه وينطلق بمساعدتهم لقتال جميع سكان المعمورة ويفرّقهم على جميع الآفاق... وبما أنّ هذا القائد السماوي لا يمكنه قتال جميع الأُمم البشرية، فلهذا وجب أن تكون مادة شريعته بالدرجة الأولى من جنس المذهب الطبيعي الصالح لأهالي جميع الأقاليم (أي أن يتخذ جميع القيم والعادات الشمولية في العالم) وفي الدرجة التالية يتحرك على مستوى العلوم

61 ـ المصدر السابق، ص 105.

والمناهج وأساليب الحياة لقومه. ويجب أن يراعي حال قومه في تشريعاته أكثر من حال الآخرين، ثم يدعو جميع الناس لاتباع هذه الشريعة، وبما أنّه من غير الممكن تفويض هذا الأمر للمجتمعات البشرية في كل عصر لأنّ ذلك سيلغي فائدة التشريع... ولذلك فإنّ الطريق الأفضل والأيسر أن يمضي الشعائر والتقاليد والأعمال الدينية المتداولة في قومه الذين بعث لهم ولا يتشدد في أمر المجتمعات والأقوام التي ستأتي بعد ذلك»[62].

إنّ مسألة الحكم على آراء الدهلوي هذه لها مجال خاص، ولكنّ ما يستفاد بوضوح من آرائه هو أنّ الأحكام الفقهية والآداب الشرعية والأشكال والسلوكيات العبادية وغير العبادية والمقررات الفردية والاجتماعية (وليس مقاصد الشارع وغاياته التي تعتبر من ذاتيات الدين) كل هذه التشريعات مشروطة ومقيدة بالأحوال والمقضيات الروحية والاجتماعية والجغرافية والتاريخية لقوم من الأقوام، بحيث إنّه لو تبدلت تلك الظروف والحالات إلى ظروف وحالات أخرى، فإنّ تلك الآداب والأحكام والمقررات ستتغير وتتبدل إلى شيء آخر وتتخذ لنفسها صيغة وهيئة أخرى، فليست الأحكام مستوحاة من المصالح والمفاسد في نفس الأمر بدون ملاحظة الظروف التاريخية الدخلية في وضع الأحكام الشرعية، وهذا يعني ـ على رأى ولي الله الدهلوي ـ أنّه إذا كان النبي قد بعث لقوم آخرين يختلفون مع العرب في عاداتهم وآدابهم وتقاليدهم فإنّه في عين حفظ مقاصد شريعته (يعني حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال) فإنّ صوراً كثيرة من أحكامه ستتبدل، على سبيل المثال فإنّ أحكام القصاص والديات والنكاح والطلاق والطهارة والنجاسة وملابس الرجل والمرأة وبشكل عام حقوق الرجل والمرأة والعبد والحر والمسلم وغير المسلم كلها

---

62 ـ المصدر السابق، ص118.

ستكون بشكل آخر مع بقاء الإسلام على حاله. وأمّا ما هو الفقه المتولد من فلسفة الفقه هذه، فليس مورد بحث صاحب هذا القلم، ولكن مقولة أنّ أكثر الأحكام الفقهية وحتى الضروريات منها من جملة الأمور العرضية فهو موضوع لا يقبل الشك والترديد، فحتى الصلاة والصوم كانت متناسبة مع قدرة وطاقة المكلّفين بالمستوى المتوسط. فلو أنّهم كانوا يطيقون أكثر من ذلك فسنرى زيادة تكاليفهم حتماً. وعلى هذا الأساس فإنّ الاجتهاد سوف لا يتلخص بجريان أصل البراءة والاستصحاب وفروع العلم الإجمالي وأمثال ذلك بل سيتحرك على مستوى «الترجمة الثقافية» لمدلول الأحكام الشرعية، وسيجري في جميع العرضيات، وستكون ترجمة المثل العربي «نقل التمر إلى البصرة» على شكل «نقل الكمّون إلى كرمان» بالفارسية، بمعنى حفظ الروح في عين تبديل الجسم، وهذا يعني ملاحظة العرفيات والآداب والثقافات المختلفة في دائرة مقاصد الشريعة لا على مستوى الشكل والظاهر، بل على مستوى حفظ الروح والمعنى في عملية النقل هذه[63]، وأدنى نتيجة وأيسر ثمرة لهذا الرأي هو

---

63 ـ بالنسبة لصاحب هذا الكتاب فإنّ قصة المصالح والمفاسد للأحكام في نفس الأمر ونسبتها للظروف التاريخية والجغرافية تذكرنا بتحول مشابه ومهم وقع في تاريخ علم الكيمياء، فقد كان الكيميائيون قبل «برتوله» (عالم الكيمياء الفرنسي في القرن الثامن عشر) يرون أنّ تركيب العناصر منوط بالميل التركيبي لدى العناصر والأجسام ذاتها، وكانوا يقولون إنّ الجسم (أ) مثلاً إذا لم يكن له ميل تركيبي مع الجسم (ب) فلا يمكن حدوث تركيب بينهما، وكان هذا المفهوم السحري سائداً في الأوساط العلمية آنذاك. وجاء برتوله وطرح اكتشافه المهم الذي يقوم على أساس تدخّل حجم وغلظة الأجسام في عملية التركيب، بمعنى أنّ (أ) لو لم يقبل التركيب مع (ب) فما علينا إلاّ أن نغيّر من حجمه وغلظته فحينئذ يقبل التركيب، ومنذ ذلك الوقت اختفى تدريجياً مفهوم الميل التركيبي وحلّ محلّه عامل الحجم والغلظة والطاقة الحرة والضغط و الحرارة وغير ذلك.

أنّ صيغة الطلاق والنكاح لا يجب بعد ذلك أن تقرأ بالعربية بل لكونها عرضية يجوز قراءتها بالفارسية والفرنسية أيضاً (وطبعاً هناك موافقون ومخالفون من الفقهاء لهذا الرأي) وكذلك فإنّ دية قتل الخطأ على العاقلة وحرمة الأشهر الحرم التي تعتبر من جملة الأمور المتصلة بالثقافة القبلية والخاصة بالعرب في زمن الجاهلية، تعدّ بدورها من أبرز مصاديق العرضيات في الدين، وكذلك الرق أيضاً حيث يعدّ من العرضيات المفروضة على الإسلام، وهذا المعنى يتحرك ليكون مورد قبول الفقهاء تدريجياً، ولكنّ ما نحن فيه أرفع من هذا المستوى، فتجاوز العرضيات أو ترجمتها إلى عرضيات أخرى لثقافة مغايرة يعدّ من ملامح عملية التحول والتحرر من قيود الثقافة القديمة، وهذا يحتاج في تفصيلاته لحركة مستمرة في واقع الاجتهاد في المنظومة الفقهية.

ح ـ إنّ الحوادث التي وقعت في تاريخ الإسلام، سواء في زمن صدر الإسلام أو بعد ذلك، كلها من العرضيات وكان من الممكن أن لا تقع، ولهذا لا يمكن اعتبارها أصلاً من أصول العقائد، وبشكل عام فإنّ دور الشخصيات والرموز الدينية في عمق المنظومة الدينية (سوى شخصية النبي التي تعتبر من ذات الدين) كلها أمور عرضية وخاضعة في وجودها وحركتها للمناسبات والاتفاقات التاريخية.

ومن هذا القبيل انتخاب أبي بكر وعمر وعثمان للخلافة، وهكذا انتخاب الإمام علي للخلافة، وعدم استلام سائر أئمة أهل البيت لزمام السلطة وغيبة الإمام الثاني عشر وكون الأئمّة اثني عشر وما إلى ذلك، فهذه كلها من الأمور العرضية للدين، ولهذا السبب ينبغي النظر

فهذا المفهوم السحري الخفي أخذ يتجلى في مرآة هذه العوامل. وهكذا في مسألة المصالح الواقعية حيث أخذت تنعكس في مرآة الظروف التاريخية.

إليها على أساس كونها وقائع تاريخية لا أكثر، وهذه الأمور تقف على سياق واحد من كونها ضرورية أو اتفاقية، وبذلك فإنّ جميع أجزاء الإسلام التاريخية عرضية دون أجزاء الإسلام العقيدية. والإيمان يتعلق بالإسلام العقائدي لا الإسلام التاريخي.

إنّ المؤمنين الذين ماتوا في حياة النبي ولم يبقوا ليعيشوا الحوادث التي وقعت بعد رسول الله ولم يعلموا بها، هم مؤمنون بمقدار إيمان الذين جاءوا بعدهم، وهكذا الحال في موارد الجعل والوضع للروايات الكاذبة والأسئلة الانحرافية التي طرأت على هيكل وتشكيلة الدين التاريخي، كلها عرضية وغير مطلوبة بالذات. ومن هنا نرى أنّ الإسلام التاريخي وتاريخ الإسلام (بما يختزن من شخصيات وحوادث صغيرة وكبيرة وحسنة وسيئة) بمثابة البدن لروح الإسلام أو بمثابة بسط وامتداد تطبيقي لمقاصد الشرع الذي يحتوي في مكوناته الداخلية على عناصر متنوعة من الأحكام.

الخاتمة والنتيجة:

إنّ ماهية أو ذات الدين ليست ماهية أرسطية بل إن الشارع يتحرك نحو مقاصد معينة، وهذه المقاصد تمثّل ذات الدين[64]، ومن أجل اظهار هذا المقاصد وترسيمها للناس وتجسيدها على أرض الواقع الاجتماعي فإنّ الشارع: 1 ـ يستخدم لغة خاصة. 2 ـ مفاهيم خاصة. 3 ـ أساليب ومناهج خاصة «الفقه والأخلاق»، وهذه الأمور تقع ضمن: 4 ـ زمان معين. 5 ـ مكان معين «محيط اجتماعي

---

64 ـ سوف نتعرض بتوفيق الله لشرح ذاتيات الإسلام في مقالة أخرى، وهذه الذاتيات عبارة عن: 1 ـ إنّ الإنسان عبد وليس إلهاً (عقيدة) 2 ـ إنّ السعادة الأخروية أهم هدف للحياة لدى الإنسان وأهم غاية أخلاقية دينية (أخلاق) 3 ـ إنّ حفظ الدين والعقل والنسل والمال والنفس تمثّل أهم مقاصد الشارع في الحياة الدنيوية (فقه).

وثقافة خاصة» 6 ــ يتوجه الخطاب لقوم مخصوصين يعيشون حالات بدنية وذهنية خاصة بهم. ويكون ابلاغ الشريعة ضمن: 7 ــ ردود الفعل المتحركة في الساحة الاجتماعية. 8 ــ تطرح أسئلة معينة ويتمّ صياغة الاجوبة على غرارها. 9 ــ تكون الاجابة محددة. وهكذا تتمّ استمرارية وصيرورة الحقيقة الإيمانية والدينية في اطار الزمان الذي يخلق بدوره حوادث جديدة، 10 ــ والأشخاص الذين يصدقون ويؤمنون لهذه التعاليم. 11 ــ والأشخاص الذين لا يؤمنون بها. 12 ــ المناسبات الخاصة التي تتصل بظروف تلك الاعصار وتولد أحكاماً لها وبالتالي تخلق الحروب أو التمدن على الساحة العملية. 13 ــ الأشخاص الذين يتحركون على مستوى فهم وبسط التجربة الدينية. 14 ــ أو يقومون بتخريب واضعاف هذه التجربة. فكل هذه النقاط الاربعة عشر حصيلة تاريخية الدين وبشريته وتدريجيته وديناميكيته. وهذه العرضيات المتضخمة تختزن في داخلها ذات الدين الأصيلة، ومن أجل الكشف عن تلك الذات وتلك الجوهرة ليس هناك طريق سوى إزالة هذه القشور وتمزيق هذه الحجب. ومعرفة هذه القشور والعرضيات وتمزيقها يتوقفان على تفكيك الجسد التاريخي للدين، ومن خلال هذه التفكيك تتجلّى حدود توقعاتنا من الدين، ففي البداية يتمّ فرز منظومة التعاليم الدينية عن غير الدينية «مثلاً الطب وعلوم الكيمياء وغيرها» ثم يتمّ إزالة القشرة العرضية للوصول إلى الذات من خلال فحص واستقراء دقيق لمفاصل الدين الداخلية (من قبيل ما صنع الزويني والغزالي والشاطبي في باب الفقه) واستجلاء الافرازات الذهنية ومتغيرات الزمان والمكان في صيرورة العملية التاريخية (القضايا الشرطية المخالفة للواقع: مثلاً إذا كان الناس بشكل آخر، أو إذا كانت الأسئلة تطرح

بشكل آخر، أو أنّ القدرة والطاقة الذهنية والبدنية للناس كانت بشكل آخر، أو أنّ اللغة والثقافة كانتا بشكل آخر، أو العادات والرسوم السائدة كانت بشكل آخر، أو إذا كان عمر النبي أكثر أو أقل، أو إذا كان النبي يبعث في القرن العشرين، أو إذا كانت الجزيرة العربية منطقة صناعية، أو إذا كان الناس قد اعتنقوا الإسلام كلهم أو لم يعتنق أحد منهم، وإذا كان الإسلام لم يفتح ايران ولم يفتح بلاد مصر، وغير ذلك من الفرضيات، فماذا سيكون حال الدين، وما هي المتغيرات التي سنعيشها حينئذ؟)، ومن هنا فنحن في مواجهة عملية الكشف عن عرضيات جديدة ضمن قضايا شرطية جديدة، وبالتالي ستكون للدين صياغات وسياقات جديدة. وهذه التحقيقات وعملية الغربلة للعناصر الذاتية والعرضية تولد حقيقة مسلّمة، وهي أنّه لا يمكن المرور من خلال أي أمر عرضي إلى أمر ذاتي. الإسلام العقائدي يمثّل عين الذاتي، والإسلام التاريخي يمثّل عين العرضيات، والمسلم إنّما يكون مسلماً إذا التزم بالعقائد التي تمثّل الذات للدين، والمعرفة الدينية في الحقيقة تتلخص في معرفة الذاتيات وتمييزها من العرضيات، والاجتهاد الفقهي يستلزم الترجمة الثقافية للعرضيات.

والحمد لله العلي الكبير

المقالة (3)

الدين في الحدّ الأدنى والأعلى

الدين في الحدّ الأدنى والأعلى[65]

1 ـ موضوع بحثنا في هذه الجلسة عبارة عن الدين في الحدّ الأدنى والأعلى، وبداية تجدر الإشارة إلى الدافع الأولي لهذا البحث حيث لفتت نظري عدّة وقائع لاهمية هذا الموضوع.

الواقعة الأولى: تعود إلى ما قبل الثورة الإسلامية، فقد نقل لي أحد الأصدقاء أنّه في سنة 1969 انتشر مرض الكوليرا في مكة فأوصت المراكز الطبية الحجاج بلزوم مراعاة الأمور الصحية بدقة ومن ذلك غسل أيديهم بالصابون بعد خروجهم من المرافق. وقال: ولكنّ رجل الدين في القافلة كان يمنع الحجاج بشدّة من غسل اليد بالصابون وبالمواد المضادة للتلوث فلم يغسل يديه بالصابون إلى انتهاء مناسك الحج ولم يسمح بذلك للحجاج، وكان يستدل لذلك أنّ هذا العمل لو كان واجباً لكان قد ورد حكمه في الشريعة الإسلامية وبما أنّه لم يرد في الفقه، إذن يتضح من ذلك أنّه غير واجب لا أنّه حرام، ويكفي أن يقوم الحجاج بغسل يديهم مرتين بالماء القليل أو مرّة واحدة بماء الكر. وهذا النمط من الإستدلال أثار في نفسي التأمل العميق، ورغم أنّ هذا الصديق كان يخبرني بهذه القصة على سبيل المزاح والاستخفاف ولكنني سألت نفسي: هل أنّ هذا الكلام يختزن حكمة وفلسفة معينة؟ وما هو الإشكال في قول من يرى أنّ

---

65 ـ ألقيت هذه المحاضرة في ندوة الطلاب الايرانيين المقيمين في مونتريال كندا، عام 1996 م.

جميع الأمور الصحية وردت بشكل كامل في الفقه بحيث لا نحتاج لأية تدابير صحية خارج إطار الشريعة؟ وهل أنّ غسل اليد في نظر الشارع يعتبر الحدّ الأقل والأدنى اللازم في العمل الصحي، أو يمثّل الحد الأكثر الممكن؟ وهل ينبغي أن ننظر إلى الأوامر والتعاليم الفقهية في هذا الباب وفي الأبواب الأخرى بنظر الحدّ الأدنى أو الحدّ الأعلى؟ وهل ينبغي الاعتقاد بكون هذه التعاليم واردة بحدّها الأدنى، أو أنّ الحدّ الأعلى هو المطلوب؟

أنا من جهتي أرى أنّ الاعتقاد بأنّ جميع التدابير والقواعد والمفاهيم الضرورية في دائرة الاقتصاد والحكومة و التجارة والأخلاق ومعرفة الله وغير ذلك من أنواع التصورات الذهنية الساذجة والمعقدة في حركة الحياة البشرية واردة في الشرع المقدّس وبالتالي لا يحتاج المؤمنون إلى أي مصدر آخر «لتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة» سوى الدين، هذه هي مقولة «رؤية الحدّ الأكثر» أو «توقع الحد الأكثر» من الدين. وفي مقابل هذه الرؤية هناك رؤية «الحد الأدنى» أو «توقع الحدّ الادنى» من الدين، وهي الرؤية التي ترى أنّ الشارع في هذه الموارد (أي الموارد التي تقع داخل دائرة مسؤولية الشارع ورسالته) بيّن للناس الحدّ الأدنى الذي يلزمهم في حركة الحياة والواقع من الأحكام، لا أكثر، وهنا أضيف هذه النقطة، وهي أنّ هذا التعريف يقوم على أساس أنّ كل ما هو ليس حدّاً أدنى فهو يمثّل حدّاً أعلى وعليه فلا يوجد حدّ وسط، فما لم يكن أدنى فهو أعلى.

ونضيف أيضاً، إنّ توقعاتنا من الدين أمر مسلّم، ولكن السؤال ليس أن نتوقع من الدين تدوين أحكام الحكومة والتجارة والطهارة والطبابة، وهل أنّ هذا التوقع صحيح أم لا؟ بل السؤال هو: على فرض أنّ مثل هذا التوقع صحيح وأنّ الدين حقق لنا ما نريده من هذه الأحكام، فهل وردت هذه الأحكام بنحو الحدّ الأدنى أو

الحدّ الأكثر؟ ونضيف أيضاً هذه النقطة المهمّة، وهي أنّ الأحكام الفقهية التي نستعرضها هنا ليست من المسلّمات، بل يمكنها أن تقع مورد نقاش وخلاف من الناحية الفقهية ولكن بحثنا في هذا المورد لا يدخل في مجال الفقه، ولذلك نفترض صحة هذه الأحكام بشكل مفروغ عنه.

أجل، فالأمور المذكورة آنفاً توحي لنا أنّ رؤية الكثير من المتدينين سواء من العلماء أو العوام تجاه الأحكام الدينية وتوقعاتهم من الدين يتحرك في إطار الحدّ الأكثر، أي أنّهم يتوقعون ويطلبون كل شيء من الدين ويرون أنّ هذا المعنى يمثّل علامة على كمال الدين وشموليته.

وبعد نجاح الثورة ودخول الدين إلى الواقع الاجتماعي والميدان السياسي حيث استلم مقاليد الأمور الاجتماعية والاقتصادية، فقد تولّدت توقعات جديدة من الدين فكان على الدين أن يتخذ موقفاً ايجابياً لحلّ هذه المسائل والتعقيدات المطروحة في أجواء الساحة الاجتماعية والسياسية وبذلك يجسد الدين نظرياته الذهنية والفكرية في الواقع العملي ويخرجها من القوّة إلى الفعل، وهناك نماذج وأمثلة أكثر ممّا ذكرناه فيما تقدم.

الحادثة الثانية: أنقلها عن أحد المسؤولين الكبار في الجمهورية الإسلامية حيث كان يقول لي في الأعوام الأولى للثورة: لقد تحدثنا مع بعض أعضاء هيئة المدرسين في الحوزة العلمية في قم حول التعقيدات الموجودة في الحالة الاقتصادية للبلد، فكان هؤلاء العلماء يقولون لنا بصراحة بأنّ عليكم العمل بالأحكام الشرعية وأخذ الخمس والزكاة من الناس طبقاً للحكم الشرعي وصرفها في حاجات البلد وكونوا على ثقة بأنّ جميع المشكلات الاقتصادية ستنحل بهذه الطريقة،

فالمشكلة الأساس في دائرة الاقتصاد أنّ الناس هنا غير متدينين بصورة صحيحة وغير ملتزمين بأحكام الشرع من موقع التعبد والعمل، وإلاّ فإنّ الشارع المقدّس قد ذكر في الشريعة جميع التوصيات والتدابير اللازمة لحلّ المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، وقد ذكر أحد رجال الدين هؤلاء بعد ذلك في أحد كتبه أنّ الفقه يتوفر فيه الثراء والغنى على مستوى الأحكام وعلى مستوى المنهج والاسلوب، وبذلك كان يذهب إلى تأييد رؤية «الحدّ الأكثر» في الأحكام الفقهية.

الحادثة الثالثة: تتعلق بمسألة القصاص والديات. فكما نعلم أنّ عقوبة السارق، وفقاً لأحكام الشرع مع الأخذ بنظر الاعتبار الشروط الفقهية قطع اليد، وهذه العقوبة تمثّل لدى الكثير من العامة والعلماء أفضل طريق لحلّ مشكلة السرقة وأشدّها تأثيراً لحسم الموقف من الانحراف. ومن هنا فإنّ بعض رجال الدين في حوزاتنا العلمية وخاصة قبل الثورة ومع رؤيتهم للفقه في الحدّ الأكثر كانوا يكتبون في كتاباتهم أنّ حدّ السرقة الذي يتمّ نتفيذه في العربية السعودية هو العامل الحاسم للحيلولة دون وقوع السرقة، ولذلك يتوفر الأمن للحجاج في أيّام الحج، إلاّ أنّ هذه المشكلة تمثّل معضلة في بلداننا لعدم إجراء مثل هذه الأحكام في حين أنّ الحلّ الأفضل لمنع وقوع السرقة أن يتحرك المسؤولون على مستوى تطبيق الأحكام الفقهية الخاصة بالسرقة في ما تعكسه من حالة ضرورة في حركة الحياة والواقع وكون هذا الحكم مؤثراً ومطلوباً في علاج هذه الظاهرة السلبية.

الحادثة الرابعة: تتصل بمسألة الاحتكار. فمن جملة المسائل التي اثيرت بعد الثورة هي هذه المسألة، والحكم الشرعي للاحتكار هو الاستيلاء على البضاعة المحتكرة (وليست كل بضاعة بل بعض الأقسام الخاصة

منها) ومصادرتها من المحتكر وبيعها بقيمة عادلة لكي تتوفر هذه البضاعة في السوق من جهة، ومن جهة أخرى لمنع حصول المحتكر على أرباح باهضة. وفي تلك الأيّام قال أحد أعضاء شورى صيانة الدستور في مقابلة صحفية: إنّ هذا الحكم يمثّل الحدّ الأكثر الذي يمكن عمله في باب الاحتكار ولابدّ من التحرك على هذا المستوى فقط ونحن بدورنا نقوم بتنفيذ هذا الحكم لا غير. وهناك الكثير من الموارد من هذا القبيل. فالمتحدّثون بهذ الكلام لا يدركون عمق الرؤية التي تقف وراء كلامهم هذا والقاعدة التي تبتني عليها هذه الرؤية.

وكما قلنا إنّ هذه الملاحظات أوحت إليَّ هذه الحقيقة، وهي أنّ ذهنية عامة الناس في بلدنا، وبالطبع تبعاً لقيادتهم من رجال الدين، هي أنّ الدين يمثّل منبعاً ومخزناً لجميع ما يحتاجه الإنسان في حركة الحياة، أي رؤية الحد الأكثر للدين، وبعد ذلك تحركت في مؤسسة الثورة الثقافية في ذلك الوقت وسعيت لدراسة هذه المعضلة من خلال الأدوات المعرفية المتوفرة في دائرة العلوم الإنسانية، وعندها أدركت ما هي الأزمة التي تترتب على هذه القراءة الشمولية للدين. وقد ذكر لي أحد رجال الدين الكبار بصراحة أنّ جميع ما يذكر في باب العلوم الإنسانية فهو موجود بالقوّة القريبة من الفعل في الفلسفة الإسلامية، ودليله على ذلك هو أنّ ابن سينا قال: إنّ الرجل والمرأة صنفان لا نوعان. وعلمت حينذاك أنّ روحاني القافلة من الحجاج الذي ذكرناه آنفاً لم يكن غريباً وبعيداً عن هذه الأجواء بل هناك شريحة كبيرة من رجال الدين تتفق معه على هذا الرأي وتستوحي رؤيتها من جذر واحد وأنّ هذه الآفة تمتد إلى عمق الذهنية الدينية لديهم. إنّ الحدّ الأكثر من المسائل يستنبط من الحدّ الأقل من الأحكام، وبذلك يتوقع المسلم نتائج كثيرة من أحكام قليلة، ويريد حلّ

المشكلات الذهنية والحياتية المعقدة بواسطة بعض الأحكام المتناسبة مع حياة بسيطة ومعيشة ساذجة، إنّ الاجتهاد بهذا المعنى هو تكثير الأحكام القليلة، وهذا المعنى هو منشأ ومصدر المشكلات النظرية والعملية الجدية في مجتمعنا.

2 ـ لا بأس بالتوقف قليلاً لنتأمل في مداليل هذه الوقائع المذكورة، وأعتقد أنّ إجراء الحكم الفقهي بقطع يد السارق مثلاً لا يكفي قطعاً لمنع وقوع السرقة. وربّما يكون إجراء هذا الحكم لازماً أحياناً (قلنا أننا لا نناقش هذه المسائل من زاوية فقهية بل نفترض وجوب إجراء هذه الحدود في جميع الأزمنة والأمكنة وكافة الظروف والأحوال) ولكن ما يكون لازماً «لا يعني كافياً». وأساساً فإنّ إجراء أحكام العقوبات إنّما يكون مؤثراً ومفيداً في المجتمع فيما لو كانت الحالة طبيعية. وأمّا إذا امتد الخلل والفساد إلى عمق البنى الاجتماعية وكانت حالات الواقع الاجتماعي تتحرك في وضع غير طبيعي وغير عادي، ففي هذه الصورة لا ينفع إجراء هذه العقوبات في ايجاد حلٍّ لهذه المشكلة على أرض الواقع. ففي المجتمع يجب أن تتحرك التربية في مجالها الصحيح، وتتحرك الأسرة على مستوى الاشراف ومراقبة سلوكيات أبنائها، ويحظى عامة الناس بالسلامة الروحية والجسمية ويحسون بالاستقرار الاقتصادي والأمن المعاشي من خلال موارد مالية كافية. هذه كلها تعدّ من الشروط الضرورية للحدّ من وقوع السرقة في المجتمع، وبدون تحقق هذه الشروط فإنّ العقوبة لوحدها لا تمثّل حلاً سليماً بل إنّ العقوبة لا تكون مجازة حينئذ. فعندما نقول بلزوم عقاب السارق فلابدّ أن نأخذ بنظر الاعتبار أنّ هذه العقوبة تمثّل الحد الأدنى من العمل لمواجهة حالة السرقة ومنعها وذلك لا يكون أيضاً إلاّ في المجتمع السليم، ولا تمثّل هذه العقوبة الحد الأكثر الذي يمكن

فعله في هذه الباب. ويرى الفقهاء هذه الرؤية أيضاً في باب حدّ المرتد حيث قالوا إنّه لو شاعت الشبهات في المجتمع واختلطت الأفكار والآراء إلى درجة التشويش الذهني لدى المسلمين فلا يمكن إجراء حدّ القتل على المرتد. فمع غض النظر عن أصل هذا الحكم فإنّ روح هذا الشرط يكفي للدلالة على أنّ الأحكام الجزائية تتصل بالحالة الطبيعية وواقع السلامة في المجتمع ولذلك فإنّ وظيفة المؤمنين بالدرجة الأولى تطبيع الظروف السائدة في المجتمع والارتقاء بالأجواء الدينية والأخلاقية إلى مستويات جيدة لا إجراء الحدود في جميع الظروف، حتى في حالة مرور المجتمع بتحولات في غاية التعقيد، إنّ تطبيع الظروف الاجتماعية يتصل ويرتبط برباط وثيق بتأمين الحاجات الأولية للأفراد وهي مسؤولية كل حكومة سواء دينية أو غير دينية.

وهذا الأمر يصدق أيضاً على «الاحتكار» فلابدّ من التحرك على مستويات مختلفة من أجل الحد من ظاهرة الاحتكار، ولا نكتفي بتقنين العقوبات فقط بل نقوم بوضع برامج اقتصادية وسياسية للحيلولة دون تفشي هذا الظاهرة السلبية. نعم في آخر مرحلة وبعد اتخاذ جميع التدابير اللازمة في هذا المسار، إذا وجد من يصرّ على مخالفة القانون وعدم القناعة بحقّه المشروع في عملية التبادل الاقتصادي وتحرك في عمله من موقع ممارسة الاحتكار فلابدّ حينئذ من التصدّي له ومنعه من هذا العمل بأدوات القوة.

وهكذا الحال بالنسبة للنظافة أيضاً، فإنّ الحدّ الأدنى من عمل النظافة هو أن يغسل الفرد يده الملوثة مرّة أو مرّتين بالماء، ولكن إذا كان الشخص يرى في هذا التعليم الإسلامي للنظافة أنّه يمثّل الحدّ الأكثر للنظافة والذي ينبغي عليه مراعاته في جميع الظروف والأحوال، فهو على خطأ بيّن ولم يفهم منطق الدين

والفقه من الأساس، إنّ أحكام الطهارة الواردة في الشرع تمثّلّ الحد الأدنى من عمل يؤديه الفرد في أبسط الظروف وفي أجواء المجتمعات البدائية في مقام رعاية أمور الصحة، أي أنّ هذا العمل قابل للتنفيذ في ظروف متدنية وبدائية من حالات المعيشة لمجتمع بشري ولكنّ هذا لا يعني كفاية هذا الحكم وأنّه يمثل الحدّ الأكثر في ظروف معقدة ومجتمعات متطورة.
وهذا المعنى يمتد أيضاً إلى جميع الأحكام الفقهية والحقوقية، بل يصدق أيضاً في دائرة العبادات المحضة، وعلى سبيل المثال فقد ورد في الشريعة أنّ الحدّ الأدنى من الصلوات الواجبة في اليوم والليلة سبعة عشر ركعة ولكنّ هذا لا يعني أنّ هذا المقدار يمثل الحدّ الأكثر من الصلوات التي يتمكن المكلّف من أدائها والإتيان بها، بل بمعنى أنّ هذا المقدار هو أقل ما يجب على الفرد إتيانه ولا ينبغي أن يكون أقل من ذلك. أو مثلاً صوم شهر رمضان فإنّه يمثّل الحد الأدنى من الصيام الواجب على المكلّف، بمعنى أنّ أقل من هذا المقدار لا يوصل الفرد إلى مرتبة الحدّ الأدنى من السلامة الروحية والمعنوية الضرورية للإنسان. ولكن هناك مراتب أعلى من هذه المرتبة. وبالنسبة للزكاة أو الخمس فهما الحدّ الأدنى للوظيفة المالية التي يجب على المسلم أدائها، ولكنّ هذا لا يعني أنّه لا ينبغي عليه دفع أكثر من ذلك، فلو دفع أكثر منه فهو مستحب ومطلوب أيضاً بل هو ضروري لتحريك عجلة الحياة الاجتماعية «واكرر أنني لست بصدد مناقشة هذه الأحكام الفقهية من زاوية الفقه، وإلاّ فهناك بعض الفقهاء من الشيعة لا يرون الخمس واجباً، وجميع فقهاء أهل السنّة لا يرون وجوب الخمس في غير الغنائم الحربية».
هنا نجد أنفسنا على مفترق طريقين فكريين ومصيريين: افتراق الدين إلى دنيوي وأخروي، أو دين معاشي

ومعادي، فالدين الدنيوي «المعاشي» يرى بأنّ الأحكام الفقهية والأخلاقية كافية لإدارة المجتمع وحلّ مشكلاته الإجتماعية وأنّ حسن المعاد تابع لحسن المعاش ويقع في طوله، (كما هو الحال في التفكير البروتستانتي في المسيحية) وفي مقابل ذلك الدين الأخروي «المعادي» حيث يرى بأنّ المقصود الأصلي للتكاليف الشرعية، تأمين السعادة الأخروية، وأمّا الحياة والدنيوية فهي بمثابة مقدمة وقنطرة إلى تلك الحياة ولا ينبغي للإنسان الاهتمام بها إلاّ بمقدار الحاجة والضرورة، وبعبارة أخرى، أنّ جميع الأحكام إنّما هي من جنس العبادات المحضة، فلو كنّا نعتقد بالدين الأخروي فلا شك أنّ أمر الصحة وسائر الحاجات الفردية والاجتماعية من قبيل الرهن والإجارة الجعالة والبيع وغير ذلك تكون من مسؤوليتنا وينبغي علينا تدبير هذه الأمور، وأمّا الفرائض والأحكام الشرعية فالأصل والغرض منها هو المثوبة الأخروية مضافاً إلى بعض النتائج والفوائد الدنيوية (من قبيل تهدئة المحيط الاجتماعي ورفع الخصومات)، وعلى سبيل المثال وجوب دفع الخمس فإنّ الغرض منه في الأصل تطهير الذات والقلب من حبّ المال، ومضافاً إلى ذلك بإمكانه أن يساهم في حلّ مشكلة المحتاجين كما يقول الغزالي. لا أنّه في الأصل لغرض تأمين نفقات الحكومة الإسلامية (كما يتصور بعض المعاصرين) فيجب على المؤمن أداء هذه التكاليف بغض النظر عن معطياتها الاجتماعية، في هذه الرؤية يمثّل «قطع يد السارق» حلاً أساسياً لمنع وقوع السرقة، ولذلك فمضافاً إلى لزوم العمل بهذا التكليف «أي قطع يد السارق» يجب التحرك على مستوى حلّ المسألة الاجتماعية للسرقة. فلو قبلنا بهذه الرؤية فإنّ دور الفقه في حلّ المشاكل الاجتماعية سيكون دوراً في الحدّ الأدنى قطعاً.

ولكن إذا كنّا نعتقد بأنّ هذه الأحكام ناظرة للمسائل الاجتماعية والغرض منها حلّ هذه التعقيدات وبيان علاجات مثل هذه المشاكل، بمعنى أنّ الغرض من الفقه هو تدبير الحياة الدنيا وأنّ الفقه علم دنيوي، ففي هذه الصورة لا يمكننا القول بوجود مصالح خفية وغيبية في الأحكام الشرعية، بل يجب أن نتحرك في رؤيتنا لهذه المشاكل الدنيوية من خلال معطيات العقل والتدبير والبشري، فاذا أنتجت الأحكام الفقهية نتيجة مطلوبة في حلّ تلك المشاكل والتعقيدات «التجارة والنكاح والبنوك والاجارة والسرقة والقصاص والسياسية وغير ذلك» فهو، وإلاّ فلابدّ أن نتحرك على مستوى تبديلها وخاصة في أجواء المجتمعات المعقدة والصناعية في هذا العصر، وحينئذ يكون الفقه حاله حال علم الحقوق مثلاً فيما يوفره للإنسان من معطيات تعالج المسائل الفردية والاجتماعية في حركة الواقع والحياة، وهذه أفضل علامة على كون الفقه علماً في الحدّ الأدنى.

واعلم أنّه سوف يقال: ما المانع من الجمع بين المصالح الدنيوية والأخروية وجعلها في عرض واحد وتكون كليهما مطلوبة للإنسان على السواء؟ ولكن هيهات من ذلك، فهذا الفهم للفقه يوصلنا إلى طريق مسدود، فالتوفيق في حلّ المشاكل الدنيوية غير منوط بالمصالح الغيبية، والقانون إنّما يكون قانوناً صالحاً فيما يمثّله من معطيات عاجلة ونتائج صحيحة على أرض الواقع الاجتماعي لا من خلال العواقب الآجلة. إنّ تضخم وتعقيد الفقه يخضع لعامل تدخل المعطيات الأخروية في صياغة الأحكام وإلاّ لا معنى لحصر موارد الزكاة في الغلاة الأربعة. ولعلهم سيقولون إنّ وضع الزكاة على هذه الأجناس الخاصة فيه حكمة غيبية لا نعلمها فعلاً وسوف تتضح فائدتها يوم القيامة. إنّ هذه القراءة هي التي جعلت الفقه عاجزاً عن حلّ مشاكل الإنسان الدنيوية،

فالفقه إمّا أن يكون دنيوياً وتكون الآخرة في طوله، أو أخروياً والدنيا تقع في طوله ولا شق ثالث[66].

وعلى ضوء ذلك فالفقه الدنيوي هو أقليٌّ وبالحدّ الأدنى لأنّ المسائل الحقوقية أساساً لا تمثّل سوى زواية صغيرة من حياة البشر وتتناسب مع المجتمعات البدوية والأولية، وهي في الأصل ناظرة لفصل الخصومات، وهذا هو مقصود الغزالي عندما يقول: إنّ ولاية الفقيه ليست على القلوب بل على الأبدان، هذا أولاً: وثانياً: إذا تحرك الناس في خط العدل والانصاف ولم تقع بينهم خصومة أو عدوان فسوف يتعطل أمر الفقه والفقهاء[67].

على أيّة حال فإنّ الفقه سواء كان دنيوياً أو أخروياً لا يخرج عن دائرة «الأحكام»، يعني أنّه يتلخص في الواجب والحلال والحرام، وهذا المعنى يختلف كثيراً عن تدبير أمور الحياة ووضع برامج وخطط لسلامة الفرد والمجتمع

---

66 ـ لقد ألقى صاحب هذا الكتاب محاضرة في جامعة هاروارد بدعوة من أساتذتها بعنوان «هل يمكن العمل بالفقه» وتتلخص هذه المحاضرة ـ وكما يرى الغزالي ـ أنّ الجمع بين المصالح الدنيوية والأخروية في الفقه غير ممكن، فالفقه إمّا دنيوي وتكون الآخرة تابعة للدنيا وفي طولها، أو أخروي وتكون الدنيا تابعة لها وفي طولها، وأمّا إذا أراد الإنسان الجمع بينهما في عرض واحد بحيث يحتفظ بمصلحة الدنيا في ذات الوقت الذي يحتفظ فيه بمصلحة الآخرة، فإنّ هذا الأمر يؤدي إلى فقدانهما ونفيهما، ولا بأس بقراءة ما كتبه الإمام الفخر الرازي في مجال تبعية الدنيا للآخرة وأنّ على الإنسان أن يأخذ من الدنيا بقدر حاجته، قال:

«إنّ حرفة النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق إلى خدمة الحق ومن الإقبال على الدنيا إلى الاقبال على الآخرة، فهذا هو المقصود الأصلي، إلاّ أنّ الناس لمّا كانوا حاضرين في الدنيا ومحتاجين إلى مصالحها وجب أن يكون لهم خوض في هذا الباب أيضاً بقدر الحاجة» المطالب العالية ـ ج8 ـ تحقيق الدكتور أحمد حجازي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت 1407، ص 115.

67 ـ احياء علوم الدين ـ كتاب العلم.

في حركة الحياة، إنّ التخطيط أو البرمجة عمل علمي وبحاجة إلى تكاتف علوم وفنون مختلفة لا يمكن للفقه أن يقوم بها، ومثل هذا التوقع من الفقه يعدّ أمراً عبثياً. مثلاً التخطيط لحفظ الغابات وسلامة البيئة لا يدخل في دائرة الأمور الحقوقية والفقهية، ولذلك فإنّ كلام ذلك الشيخ حول استغناء الفقه وشموليته كلام غير مقبول، لأنّ ثراء الفقه إنّما هو في الأحكام لا في البرنامج والأدوات. وحتى ثراءه في الحكم إنّما هو على المستوى الأدنى والأقل لا الأكثر، ولا بأس أن نضيف أيضاً أنّ «الحد الأدنى» بمعنى أنّه لو كان علماً دنيوياً فإنّه ستتوفر فيه أحكام تتناسب مع أقلّ الشروط اللازمة لحياة الإنسان في هذه الدنيا وبذلك يمكنه تلبية حاجات الإنسان البسيطة لحياة بسيطة، وأمّا حاجاته المعقدة في حياة معقدة فغير منظورة في هذا الفقه، وإن كان أخروياً فهذا يعني أنّه يؤمّن الحدّ الأقل والأدنى من السعادة الأخروية ويرتفع بالإنسان إلى أقل درجة في المراتب المعنوية لحركة الإنسان في خط المسؤولية والإيمان والانفتاح على الله.

ويمكن أن يقال إنّ الفقه له أحكام ثانوية أيضاً، فمثلاً حفظ النفس وحفظ النظام الاجتماعي وأمثال ذلك واجبة على أيّة حال وفي صورة تزاحم واجبين يقدّم الواجب الأهم، وفي موارد العسر والحرج تسقط بعض التكاليف، بحيث لا يعتبر الحكم الضرري حكماً من الأساس وقس على هذا، ولذلك إذا كان التعقيم لازماً لحفظ النفس ودفع الضرر فإنّه سيكون واجباً شرعاً أيضاً، وإذا وجد المختصون حلاً لظاهرة الاحتكار فسيكون واجباً أيضاً، وإذا رأى المسؤولون ضرورة أخذ بعض الضرائب لتأمين نفقات الحكومة فستكون واجبة أيضاً وهلم جرا.

نعم، هذا هو الصحيح، ولكن ينبغي مع كل هذه الأمور الإلتفات إلى أنّ الفقه، أولاً: يمثّل علماً بالأحكام فقط

ولا ينتج تخطيطاً وبرنامجاً للحياة، وثانياً: إنّ مثل هذا الفقه سيتبدل في الواقع إلى حركة عقلانية وبشرية وعرفية فيما يمثّله من مصالح دنيوية للناس وحينئذ لا يختلف اطلاقاً مع سائر الأنظمة الحقوقية غير الدينية، وهذا يعني أنّه في حالة الطموح إلى مرتبة الحد الأعلى لابدّ أن نسحب أيدينا من كون الفقه فقهاً وعلماً دينياً، لأنّ التفسير العقلاني في إطار حل المشاكل الاجتماعية والدنيوية أمر متداول لدى جميع عقلاء العالم ولا حاجة بعدها لتسمية هذه المقررات والقوانين بالفقه الديني. وفي هذه الصورة لا حاجة بنا إلى الالتزام مثلاً بالتطهير الشرعي، فكلما يفرزه العلم الحديث في مجال الصحة يجب العمل به، والخلاصة أنّ تحويل الحد الأقل إلى الحد الأكثر في دائرة الأحكام الفقهية ينتهي في الواقع إلى نفي الموضوع من الأساس والوصول إلى نقطة الصفر على مستوى دور الفقه في الحياة. وهذا هو مقتضى علمنة الدين في العصر الحديث، فلا يمكن القول حينئذ أنّ وظيفتنا تتركز في إجراء الأحكام الإلهية في حركة الحياة بل وظيفتنا تتلخص في سلوك الطريق العقلاني في حلّ المشكلات الفردية والاجتماعية من خلال مقتضيات المصالح العرفية.

وأمّا ما تقدم من قولنا أنّ الفقه يتميز بالثراء الحكمي على مستوى الأحكام لا على مستوى البرنامج والتخطيط فالمقصود هو الفقه الواقعي وفي مقام الثبوت، وإلاّ فالفقه الموجود الفعلي ليس له الثراء حتى على مستوى الأحكام، ففي موارد كثيرة ينتهي الفقيه إلى أحكام ظنية «وغير صحيحة»، ومثل هذه المجموعة من الأحكام التي تحتوي على الصحيح والسقيم (والتي لا يمكن تطهيرها من الأحكام السقيمة) لا يمكن القول بأنّها كاملة وغنية في دائرة الحكم، فلا يوجد علم كامل، وعلم الفقه الموجود حالياً حاله حال سائر

العلوم البشرية الأخرى من جهة عدم كماله وأنّه يتحرك دائماً في خط التكامل والصيرورة، وأمّا ادعاء أنّ علم الفقه هو علم غني وكامل وفيه الحد الأكثر ممّا يطمح إليه الإنسان في دائرة الأحكام القوانين فلا محصل له ولا معنى، فهل يراد بالفقه هو العلم الموجود حالياً، أو الفقه في العصور السابقة، أو الفقه بعد عشرين قرناً؟ إلاّ أن يقال إنّ علم الفقه كامل بالقوة لا بالفعل، أو أنّ المباني والمنابع المكشوفة وغير المكشوفة للفقه كاملة وغنية، ففي هذه الصورة يصدق هذا الكلام على كل علم لأنّ كل علم كامل بالقوة وبشرط تهذيبه من الأخطاء والنواقص وإزالة نقاط الضعف فيه ليكون كاملاً وتكون جميع قضاياه صادقة.

3 ـ إنّ جميع النماذج التي ذكرناها لحدّ الآن تتعلق بـ «الفقه» ونستوحي من هذه النماذج هذه النتيجة، وهي أنّ الفقه يمثّل الحد الأدنى، لا أنّه يمثل «الدين» ومن أجل أن نخرج بنتيجة أنّ الدين يمثّل الحد الأدنى ينبغي إضافة أمور أخرى إلى هذا الموضوع.

المسألة الأخرى في هذا الصدد عبارة عن بيان وجه التناسب بين العلم والدين، فإنّ كيفية حل التعارض بين العلم والدين تعتبر بحد ذاتها مسألة مهمة، ولكن مع غض النظر عن المناهج والأساليب المتداولة في حلّ هذه المسألة، فإنّ المتدينين في العالم المعاصر وفي جميع المجتمعات الدينية ومنها مجتمعنا قد توصلوا بأجمعهم إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الدين لا يأخذ على عهدته تعليم العلوم الطبيعية، وعلى الأقل أنّ عامة المسلمين متفقون على هذا الرأي، ولكنّ هذا المعنى في الحقيقة لم يكن قبل خمسين سنة بمثل هذا الوضوح، وقد قرأت كتاباً لأحد العلماء «ابن الخالصي» يقول فيه أنّه بالإمكان استخراج علم الفيزياء من آيات النور في القرآن الكريم! وفي الآونة الأخيرة ذكر أحد الفقهاء

البارزين في قم «الشيخ عبدالله جوادي الآملي» أنّه عندما يكون بإمكاننا توسعة علم الأصول بهذا الحجم من خلال روايات معدودة من قبيل «لا تنقض اليقين بالشك» وأمثالها فلماذا لا نتمكن استخراج علم الزراعة من بعض الروايات؟ فعلينا بالتوجه إلى الأحاديث الشريفة لنستخلص منها العلوم الحديثة. وهذا الفقيه نفسه يقول في مكان آخر: إنّه بالإمكان استيحاء علم صناعة السفن من قصة نوح.
هذه المدعيات الغريبة لا تنحصر بالمسلمين وثقافتهم الدينية بل أنّ المجتمعات المسيحية واليهودية تعاني من هذا النمط من التفكير الديني أيضاً. وهناك تجارب علمية مماثلة في المجتمعات الدينية الأخرى، أجل ففي هذا العصر لا نجد من يعتقد بمثل هذه الأفكار السقيمة إلاّ ما ندر. ولا أحد منّا يتوقع على مستوى الجد والحقيقة أن يعلمنا النبي الأكرم علم الفيزياء أو الكيمياء أو علم النجوم أو الطب أو الهندسة أو الجبر وأمثالها. وعندما نجد في بعض الروايات إشارات من هذا القبيل فهي تنطلق في بيانها لهذه الأمور بالعرض تماماً، أي أنّها لا تعني أنّ هذه الأمور ذاتية من جوهر الدين. وفقدان مثل هذه التعاليم والإشارات في النصوص الدينية لا يمثّل نقصاً في الدين أيضاً، فإنّ رسالة النبي في الأساس وكذلك الأنبياء بشكل عام لا تتمحور حول تعليم الناس هذه العلوم، وأمّا الإشارات الواردة في النصوص إلى هذه المسائل فهي على سبيل الهامش وبالعرض وتعليمهم لها لا يكون بمقتضى الدين بالذات بل خارج دائرة الرسالة السماوية للنبي أو الإمام. إنّ الوصول إلى هذه النتيجة وقبولها ينتج ثمرات وبركات كثيرة، ومن ذلك حلّ مشكلة التعارض بين العلم والدين، بمعنى أننا نصل إلى هذه النتيجة وهي أنّه لا ينبغي لنا النزاع والنقاش بجديّة حول الأمور

العلمية الواردة في النصوص الدينية والإلتزام بها من موقع الاصرار وأنّها تمثّل الحق والواقع، فمع قبولنا وتصديقنا بهذه النتيجة يكون بإمكاننا التحرك خطوة إلى الأمام على مستوى تصديق هذه القضية، وهي أنّه بناء على هذه الفرضية فإنّ الدين له خطاب ورسالة موجهة للناس في مقام بيان الأحكام ومسائل العلم، وهذا الخطاب يمثّل الحد الأدنى وهو متفرع على أصل الرسالة، لا الحد الأعلى ولا يمثّل الأصل لها. فلا أحد بإمكانه أن يدعي أنّ النصوص الدينية الواردة في قضايا الطب تمثّل الحدّ الأكثر في دائرة هذا العلم، أي أنّه علّم الناس الحدّ الأكثر من المسائل الطبية اللازمة أو الممكنة للناس.

بيد أنّ العلوم لا تنحصر فقط بالعلوم الطبيعية والتجربية، فهناك علوم إنسانية كالاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع. فماذا يمكن قوله في مجال هذه العلوم؟ إنّ البحث مازال مستمراً في دائرة هذه العلوم ونحن لا نزال نراوح في هذه المرحلة ولم نتجاوزها. فلحد الآن لم يحصل إجماع بين العلماء في دائرة العلوم الإنسانية على مستوى قضايا هذه العلوم كما هو الحاصل بالنسبة للعلوم الطبيعية والتجربية التي تمثّل حصيلة تجارب تاريخية طويلة، ولكن من الواضح لكل من خَبُر هذه العلوم وكانت له ممارسة فكرية في طبيعة وتاريخ هذه العلوم أنّ الحكم في هذا المورد مثل سائر الموارد السابقة، فحكم العلوم الإنسانية من اقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع حاله حال العلوم الطبيعية والفيزيائية. فليس الغرض من الأديان، ومنها الإسلام، تعليم الناس العلوم الطبيعية والتجربية ولا تعليمهم العلوم الإنسانية، أي أننا في مورد العلوم الإنسانية ينبغي أن ننظر إلى الدين وأحكامه الواردة في هذه الدائرة بنظر الحدّ الأدنى، فعلى فرض أنّ الدين بيّن

للناس بعض الأمور في هذه الدائرة فهي تمثّل الحد الأدنى والأقل، وحتى بالنسبة لمن يعتقد بأنّه يمكن استخراج بعض أحكام هذه العلوم من النصوص الدينية فإنّه لا يدعي اطلاقاً أنّ الدين مثلاً يهدف إلى تعليم الناس علم الاقتصاد أو علم الاجتماع في الحد الأكثر. فمثل هذا الادعاء واضح البطلان ومجانب للصواب، فلا يمكن اطلاقاً استخراج علم الاجتماع بجميع تفاصيله وامتدادته من الدين، وهكذا علم الاقتصاد وعلم النفس وغيرها. والتجربة التي مرّ بها مجتمعنا في الأعوام الأخيرة أثبتت بوضوح عدم جدوى الجهود المبذولة لإثبات صحة هذه المدعيات[68]. فإنّ مباني ومرتكزات ومسائل هذه العلوم مستقلة عن الدين فيما تمثّله من بحوث ومناهج ودراسات، وهذا المعنى يمثّل أفضل علامة على التمايز الماهوي وبينها وبين الدين. فلو أنّ الأديان جاءت لتعليم الناس هذه العلوم فلماذا لا نجد في الأوساط الدينية عالماً بالاقتصاد أو بالاجتماع أو بعلم النفس بالمعنى السائد في هذا العصر؟ ولماذا لم يستخرج مؤسسو هذه العلوم مبانيهم ونظرياتهم العلمية من عمق التعليمات والنصوص الدينية؟ مضافاً إلى وجود تعارض بين بعض التعاليم والقضايا الدينية مع قضايا هذه العلوم حيث يعدّ شاهداً آخر على تباينهما لا أنّ أحدهما مشتق من الآخر.

---

68 ـ لقد بذلت جهود كبيرة من قبل اساتذة وطلاب الحوزة والجامعة في مدرسة باقر العلوم! في قم (التي تدار باشراف الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي) من أجل أسلمة العلوم وكانت النتيجة صدور خمسة كتب في علم الاجتماع الإسلامي وعلم النفس الإسلامي وأمثال ذلك حيث تمّ تدوين بعض العلوم الجديدة وأضيفت إليها كلمة «اسلامي» وأحياناً أضيفت بعض النقود الابتدائية إلى محتويات هذه العلوم من دون اتباع منهج علمي مستقل في هذه العملية ولا تأسيس مبان جديدة أو تعاريف مغايرة لما هو السائد في تفاصيل هذه العلوم.

4 ـ بعد الفقه والعلم نصل إلى الأخلاق، فحسب الظاهر أنّ الأخلاق تمثّل آخر ملجأ لنا في إطار هذا البحث. فمن الممكن أن نقبل بيسر مقولة أنّ الفقه يمثّل الحد الأدنى، مثلاً لا يحتوي في مضمونه على جميع أحكام النظافة والصحة، أو أنّ الشرع لم يتكفل بيان النظريات في العلوم الطبيعية والإنسانية ولا يمكن استخراج علم الاجتماع الاقتصاد وأمثالها بشكل كامل من النصوص الدينية، ولكن ماذا نقول بالنسبة للأخلاق؟ إنّ إحدى التوقعات المهمّة للإنسان من الدين أن يعلّمه الفضائل والقيم الأخلاقية ويبيّن له الحسن من القبيح والفضيلة من الرذيلة في دائرة الفعل الأخلاقي ويسلك به طريق السعادة ويبعده عن أجواء الشقاوة والرذيلة. فهل أنّ متاع الدين في هذا المجال يمثّل الحد الأكثر أو أقل؟ وأساساً الأشخاص الذين يرون أنّ الدين يمثّل الحد الأكثر على مستوى العمل والممارسة في الواقع الاجتماعي فإنّهم يستوحون هذا المعنى من دائرة الأمور الأخلاقية في الدين وبعد ذلك يتحركون على مستوى تعميم هذا الملاك بدون مسوغ عقلاني إلى سائر تفاصيل وأقسام الدين، أي أنّهم يتصورون أنّ الدين جاء بتعاليم أخلاقية كاملة للناس وبيّن لهم جميع المسائل التي تتصل بسعادتهم وشقاوتهم، وإلاّ فسيكون الدين ناقصاً على هذا الأساس، ومن هنا انطلقوا في تعميم هذه الشمولية الأخلاقية للدين إلى سائر الأبواب الأخرى.

ولكن السؤال الأصل: ما حكم الدين في دائرة الأخلاق؟

من أجل التوصل إلى هذه الحقيقة، لا بأس في البداية أن نقوم بتقسيم القيم الأخلاقية إلى قسمين أو طائفتين كبيرتين: القيم المخدومة والقيم الخادمة. إنّ كون القيمة الأخلاقية «مخدومة» أو «خادمة» يمكن لحاظها من خلال نسبتها إلى حياة الإنسان في حركة الواقع الاجتماعي، بمعنى أنّ لدينا طائفة من القيم الأخلاقية

التي تمثّل هدفاً نهائياً لحياة الإنسان، وهناك طائفة أخرى من القيم الأخلاقية التي تقع في إطار خدمة الإنسان في هذه الحياة. فالقيم التي تمثّل هدفاً للحياة نسميها القيم المخدومة، أي أننا نتحرك في حياتنا من أجل خدمتها وتحققها في أجواء حياتنا، وأمّا القيم التي تخدم الحياة ومن أجل الحياة فنسميها بالقيم الخادمة، والحقيقة أنّ حجماً عظيماً من منظومة القيم الأخلاقية التي تبحث في علم الأخلاق هي من قبيل القيم الخادمة، أي أنّ 99 % من القيم الأخلاقية خادمة لحياة الإنسان، وواحد منها مخدومة، وبتعبير آخر أنّ الغاية من الأخلاق تتلخص في كونها خادمة لحياة الإنسان، أي تبيّن وتكشف له الطريق للحياة السعيدة، فهي تابعة وخادمة لحياته وتتصل بشكل وثيق بنمط حياته وسلوكياته.

ويقول الأخلاقيون: «إنّ لكل مقام أدب خاص» أي أنّ أخلاقية المقام عبارة عن الأدب المتناسب مع ذلك المقام. فأحياناً يعيش الناس الحرب وأخرى يعيشون الصلح، فالحرب لها آداب وأخلاق خاصة بها والصلح له آداب أيضاً، وكما يعبّر علماء الدين بأنّ «الحرب خدعة»، ففي الحرب تجوز ممارسة الخدعة والكذب والمكر مع العدو. هذه هي أخلاقية الحرب، ولكن لا يحق لك التعامل مع الآخرين في حالات الصلح والصداقة من موقع الخدعة أو الكذب. ومثال آخر أنّك في حالات الخلوة يحق لك التعري، ولكن لا يحق لك ذلك أمام الآخرين وفي حضورهم، فهذا هو أدب الحضور، وذلك هو أدب مقام الخلوة.

ونقرأ في رسالة أميرالمؤمنين إلى ابنه الإمام الحسن توصيات أخلاقية كثيرة تمثّل في الغالب القيم الخادمة للحياة، على سبيل المثال يقول(عليه السلام)لابنه: «احفظ لسانك وليكن صمتك أكثر من كلامك وأكرم عشيرتك

ولا تتخذ صديقاً...» ومن هذا القبيل من التوصيات ما ورد في روايات أخرى أيضاً: «استر ذهبك وذهابك ومذهبك».

والآن هل أنّ «الصمت» يعدّ فضيلة، وهل أنّ الصمت نفسه له حسن ذاتي وأنّ الكلام الكثير قبيح ذاتاً؟ كلا الأمر ليس كذلك، فالصمت كان يمثّل أدب الحياة في النظم المستبدة سابقاً، وأساساً لا تتيسر الحياة وحفظ النفس في تلك المجتمعات إلاّ من خلال مراعاة هذا الأدب، ففي المجتمع الذي يعاقب الفرد بسبب اظهار عقيدة مخالفة وتكون نفسه وماله وسمعته وحيثيته في معرض الخطر والتهديد، فلا يجد الشخص حينئذ مجالاً في حركته وتفاعله الاجتماعي إلاّ من خلال إخفاء عقائده وثروته. فمثل هذا الشخص من أجل احراز أمنه والعيش برفاهية واطمئنان يجد نفسه مضطراً إلى سلوك هذا الطريق واستخدام هذا الأسلوب، وفي غير هذه الصورة فسيواجه مصاعب جمّة وقد يسقط في حياته، هذا هو معنى القيم الأخلاقية الخادمة.

ولو أخذنا بنظر الاعتبار قضية الصدق والكذب، فهذه من الأخلاق العامة، ولكنها تعتبر أخلاق خادمة لا مخدومة. فليست الحياة من أجل الصدق بل إنّ الصدق لأجل الحياة. فنحن ينبغي علينا أن نتعامل بصدق ونتحدث بصدق من أجل أن نعيش في حياتنا الاجتماعية من موقع الأمن والاعتماد المتقابل والثقة المتبادلة لنحقق في واقعنا الاجتماعي علاقات سليمة، فلو كنّا نتعامل مع البعض بأدوات الكذب فلا يمكننا أن نعيش حياة اجتماعية مستقرة وسليمة. وهكذا في «ظاهرة الرشوة» فهي خلق سيء، لماذا؟ لأنّه إذا افتقدنا الروابط القانونية والاصولية وكانت المسائل الادارية والقضائية تتخذ طريقها من خلال الرشوة فإنّ حياتنا الاجتماعية ستتعرض للخلل والارتباك والاهتزاز. فالمجتمع إنّما يعيش الحياة السليمة فيما إذا تمّ

اختزال هذه الرذائل إلى أدنى حدّ، ولابدّ من الالتفات إلى أننا عندما نقول إنّ هذه القيم خادمة للحياة فلا نقصد التقليل من قدرها ومكانتها أو تهميشها، بل لبيان كيفية كونها خادمة فقط، فالصدق ليس حسناً بذاته والكذب ليس قبيحاً بذاته، فالحسن والقبح لهذه القيم بسبب ما تثيره من مسائل ونتائج ومعطيات في حركة الحياة والإنسان، فنتيجة الصدق هي خلق علاقات سليمة وروابط متينة مع الآخرين، ونتيجة الكذب بالعكس. فأغلب الفضائل والرذائل الأخلاقية الواردة في النصوص الدينية هي من هذا القبيل.

وفي مقابل ذلك هناك رذائل أخلاقية تخلق التعارض بين داخل الإنسان وخارجه وتحول حياته إلى حياة قلقة وغير مستقرة، ولذلك يتحرك الإنسان من أجل التخلص من هذا التعارض الفردي أو الجمعي على مستوى مراقبة وإخفاء هذه الرذائل في محتواه الداخلي أو على مستوى حياته الاجتماعية فيما تمثّله من علاقات ومناسبات مع الآخرين.

أمّا مسألة القيم المخدومة فشيء آخر، فهذه قيم تمثّل هدفاً أعلى لحياة الإنسان بحيث تكون حياته في خدمتها، فلو لم تكن هذه القيم فلا قيمة لحياته اطلاقاً، وهذه القيم قليلة في الأصل وتقع في دائرة ما يعشقه الإنسان، مثل «الله» أو «الإنسان» أو «الحياة نفسها»، والنقطة المهمّة هنا هي أنّ الدين وضع جميع ثقله وتوكيداته وتوصياته على القيم المخدومة، وليس كذلك بالنسبة للقيم الخادمة، «وهي الأكثر في تفاصيل القيم» التي تتصل بمستوى وكيفية حياة الإنسان وعلاقته مع الآخرين، فهي في الحقيقة «آداب» لا فضائل.

عندما يقال إنّ القيم الأخلاقية تعرضت للتغيير والتبدل في العالم الجديد فالمراد هو القيم الخادمة لا المخدومة. ففي بحث التطور والتمدن الحضاري للمجتمعات البشرية المعاصرة نرى أنّ التحول والتبدل على مستوى القيم الأخلاقية يختص بالتحول في القيم

الخادمة لا المخدومة. فالأخلاق تعني أدب المقام مثل: أدب الحرب، أدب الخلوة، أدب الصف، أدب النفس، أدب الخلق، أدب الرب و... غير ذلك. «وهنا قد تكون مفردة (أدب) تعادل مصطلح (الثقافة) في الاستعمالات الجديدة» ولذلك فلو تبدل المقام فإنّ الأدب الخاص به سيتبدل حتماً، وهذا لا يعني «النسبية» بل تبعية الخلق لمقضيات المقام، كما في الطفل عندما يكبر فإنّ لبسه لابدّ أن يتبدل ويتناسب مع حجم بدنه، والاستثناءات الأخلاقية شاهدة على هذا المعنى، فجميع علماء الأخلاق قالوا بجواز بالكذب في بعض المواقع، لماذا؟ لأنّه عندما يتبدل المقام، يتبدل الأدب المتصل به تبعاً، وهذا لا يعني نسبية الأخلاق اطلاقاً، لأنّ نسبية الأخلاق إنّما تكون إذا قلنا بالنسبية في دائرة القيم المخدومة، إنّ للقيم الخادمة آداباً تتصل بالمقام والمكانة لهذه القيم، وكل تحول يطرأ على حركة الحياة فإنّ ذلك سينعكس حتماً على مواقع القيم الأخلاقية المتصلة بواقع الحياة «أي القيم الخادمة للحياة».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ التحولات المهمّة الواقعة في عمق الحياة الفردية والاجتماعية تتصل مباشرة بالتحولات المعرفية لنا فيما يخص آفاق الحياة والإنسان. وهذه النقطة مهمّة جدّاً، فالإنسان يعيش بمقدار ما يمتلكه من آفاق معرفية، إنّ حياة الإنسان المعاصر أصبحت حياة معقدة بسبب أنّ المعارف صارت معقدة، والحياة البسيطة التي كان يعيشها الناس القدماء ناشئة من تصوراتهم ومعارفهم البسيطة عن الطبيعة والمجتمع والإنسان. فالزراعة الصناعية والزراعة غير الصناعية كليهما حصيلة معرفتين عن الأرض والبذور والأنعام وقوى الطبيعة، وكذلك الحياة السياسية التي يعيشها الناس وخاصة فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية الجديدة، فهي بدورها انعكاس

لمعيشة الناس الجديدة وكذلك هي سبب وعلة لها، وبما أنّ الدين يمثّل بياناً للحدّ الأدنى فيما يختزنه من العلوم الإنسانية، فلذلك يكون بيانه بالنسبة للحياة وآداب المعيشة «والأخلاق» بالحدّ الأدنى أيضاً.

والعلامة الواضحة لذلك ما نلاحظه من نمط الحياة الجديدة للبشرية والتي لا تنطلق من عمق المعارف الدينية، فلم يطرح أي فقيه من حيث هو فقيه علوماً تكنولوجية وحياة تكنيكية. فالنمط الجديد للحياة أمر يتحرك حركة اوتوماتيكية بدون أن يكون وراءه أي فكرة أو تخطيط مسبق، وبشكل أخص لم نسمع أنّ فقيهاً في العالم الإسلامي تحرك على مستوى إلغاء نظام الرق أو نظام الاقطاع والاستبداد. فالفقه كان يتحرك دائماً تبعاً لحركة الحياة والواقع البشري ويصدر أحكامه في إطار النظام الموجود في واقع المجتمع، لأنّ النظام الفقهي هو نظام أقلي لا أكثري، ولذلك كان نظاماً محافظاً وتابعاً، فلم يتأسس لغرض بناء الحياة، بل هو ناظر إلى حياة البشر بالفعل. والأمور الأخلاقية من هذه الجهة تشبه تماماً الفقه والحقوق. فالمعرفة البشرية هي التي تقود الإنسان في الواقع التاريخي، ومع تغيير معارف البشر تتغير حياتهم أيضاً «وكذلك حياتهم الدينية وفهمهم الديني» لا بالعكس.

5 ــ إلى هنا اتضح دور الدين ونسبته إلى علم الفقه والعلوم الطبيعية والإنسانية، والآن ماذا يمكن أن نقول في باب العقائد والنظرة الكونية والفلسفية للعالم؟ فهل أنّ الدين يتحرك في باب معرفة الله، المعاد، والقيامة، السعادة والشقاوة الأخروية، بنحو الحد الأدنى أو الحد الأكثر؟ أنا أعتقد أنّ الدين في هذه الموارد أيضاً يتحدث على مستوى الحد الأدنى، ولا أحد يمكنه إثبات أنّ الدين تحدث عن الحقيقة الإلهية وصفات الله تعالى بالحدّ الأكثر، بل إنّ عكس هذا المطلب

هو الصحيح، وعلى سبيل المثال نحن نعتقد أنّ العلم الإلهي غير محدود ولا يخفى عليه شيء:

(وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّة فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ...)[69].

ولكن بالنسبة إلى كيفية تعلق علم الله بالمخلوقات فقد ذكر الملا صدرا سبع نظريات واختار هو آخر الأمر نظرية ثامنة، ولا يمكن القول أنّ رأيه المختار يمثّل رأي ارثذوكسية دينية على نحو مطلق. فقد استعرض الملا صدرا جميع روايات اصول الكافي ونقل قول الحكماء والفلاسفة الآخرين في هذا الموضوع، ولكنّه لا يمكن القول أبداً أنّ الملا صدرا قد أصدر الرأي النهائي والقطعي لمقولة العلم الإلهي في هذا الميدان. فلو كان الدين يطرح على الناس الحدّ الأكثر من المعارف الإلهية في هذه المواضيع فنبغي أن تكون النصوص والخطابات الدينية أكثر ممّا هو موجود بكثير، في حين أنّ الدين لم يتحدّث في هذه الموارد بكل تفاصيلها ومتغيراتها، والشاهد على ذلك اختلاف الحكماء الإلهيين في آرائهم فيما يطرحونه من نظريات وآراء، ويتضح من ذلك أنّ أكثر هذه الكشوفات والابداعات هي من معطيات الفكر الفلسفي، وهكذا الحال بالنسبة لصفات الله الأخرى.

إنّ أحد المعضلات الكلامية المهمّة للفكر الإسلامي هي مسألة «كلام الباري» فجميع المسلمين يعتقدون أنّ الله تعالى قد تحدّث مع أنبيائه ورسله، إلاّ أنّ الكلام كله في أنّ الله كيف يتكلم؟ ونفس هذه المشكلات الكلامية نجدها في اللاهوت المسيحي أيضاً، وهذه النزاعات الفكرية لم تجد لها حلاً نهائياً اطلاقاً، فلماذا وقعت هذه النزاعات والبحوث على مستوى العقائد الدينية؟ أليس في ذلك دلالة على أنّ المتون الدينية لم توفر اجابة واضحة لعلامات الاستفهام التي يطرحها الحكماء والمتكلمون؟

---

69 ـ سورة يونس، الآية 61.

وقد ورد في نهج البلاغة أنّ أميرالمؤمنين سئل ثلاث مرات عن مسألة القدر، وقد أجاب الإمام (عليه السلام) عن هذه الأسئلة بثلاثة أجوبة: «طريق مظلم لا تسلكوه. بحر عمق لا تلجوه، سرّ الله لا تتكلّفوه» فهذه التوصية بالحذر والسكوت وعدم تكلّف السؤال يعني أنّ هذا البحث ورد بطريق الإجمال، فحتى لو قلنا إنّ الشارع أو أئمة الدين كانوا يرون أنّ تفصيل وبسط الكلام في هذه المسائل لا ينفع الناس، فأيضاً سنصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الحدّ الأكثر من المطالب الممكنة لم ترد في خطاب الشارع وفي متون الدين. وهكذا الكلام بالنسبة للحوادث الواقعة أيضاً، فعلى فرض أنّ لكل واقعة حكماً فقهياً، فإنّ هذه النقطة تبقى جديرة بالبحث، وهي أنّ بيان حكم جميع هذه الموارد ربّما لا يوافق المصلحة، أو لم يصل إلينا، أو أنّه غير ممكن.

6 ـ إنّ تاريخ المعرفة الدينية يشهد على ازدياد حجم المعارف الدينية باستمرار، وهذه الزيادة ليست منوطة كلها بعملية الاستنباط من الكتاب والسنّة بل يعود بعضها لما يبذله المؤمنون من ممارسات على مستوى الكشف والتجربة لديهم.

وعلى سبيل المثال لو أخذنا بنظر الاعتبار مفهوم «العشق» حيث نجد إشارات لهذا المفهوم في النصوص الدينية، مثلاً القرآن الكريم يتحدّث بصراحة عن الحبّ الإلهي: (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ....)[70] وهناك إشارات إلى هذا الأمر في الروايات أيضاً، ولكنّ ما ورد في هذه النصوص الدينية لا يمثّل أبداً سعة هذا المفهوم في كلمات الأدب العرفاني، فالعرفاء تحركوا على مستوى بسط هذا المفهوم وأضافوا له من معطيات تجاربهم، ولذلك ما يوجد لدينا الآن من المعرفة في إطار هذا المفهوم أوسع وأعمق على مستوى الصورة والمضمون ممّا هو موجود في النصوص، وهذا يشير إلى أنّ الدين يتحدّث في مورد

---

70 ـ سورة المائدة، الآية 54.

المسائل المهمّة والدقيقة مثل مفهوم العشق من موقع الحدّ الأدنى لا الأكثر. وأمّا السرّ في أنّ الدين يختار عنصر الإجمال في حديثه عن هذه الموارد فهو أنّ مؤسس الدين، والقائد للمسيرة الدينية من حيث هو قائد لا يتحدّث بأي كلام أو يتحرك لممارسة أي عمل مهما كان مضمونه، بل ترك تفويض كشف وممارسة الكثير من الأفعال والأقوال إلى المتدينين الذين يجب عليهم أن يتقدموا خطوة في طريق الابداع والممارسة العملية والفكرية. ويتحدثّ شمس التبريزي عن بعض معاصريه بكلام جميل ويقول: إنّ الشخص الفلاني لا يتحرك في خط المتابعة. فعبارة «لا يتحرك في خط المتابعة» وردت في عدّة موارد من كلمات شمس التبريزي. ومنها ما ورد في كلمات محيى الدين بن عربي وبايزيد البسطامي، «والمراد من المتابعة، متابعة النبي الأكرم» ومقصود شمس التبريزي من هذا الكلام أنّ شخصاً كبايزيد البسطامي الغارق في سكر العشق ليس قائداً ولا تابعاً، لأنّ أمر الزعامة والرئاسة وكذلك التبعية كلاهما متفرعان على الوعي والنباهة. ففي مقام المتابعة نرى أنّ المماثلة شرط فيها، نعم إنّ سكر العشق جميل وله عالم خاصة، ولكن القائد لا يمكنه أن يعيش حالة السكر هذه وربّما يمنع وينهى عن سلوك هذا الطريق، ولكنّ أتباعه يمكنهم اكتشاف هذا العالم والوصول إلى هذه المرتبة. إنّ القادة الدينيين وغير الدينيين يعيشون في اطر ومحدوديات تاريخية واجتماعية وإنسانية، فاللغة تمثّل أسهل وأصغر هذه الاطر. والنبي لا يمكنه أن لا يتحدّث بأي لغة، أو يستخدم لغة غير متداولة لدى قومه. ولذلك نرى نبي الإسلام تحدّث مع الناس باللغة العربية، وتحدّث زرادشت باللغة البهلوية مضافاً إلى أن الأنبياء مأمورون بأن يكلّمون الناس بمقدار ما يتحملونه ويدركونه «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»، فهذه القيود والمحدوديات لا يمكن

اجتنابها. وهكذا في مسألة عدم انشاد نبي الإسلام للشعر وحتى أنّه ورد أنّ النبي عندما أراد أن ينقل شعر سحيم عبد بني الحسحاس نقله بشكل غير موزون لئلا ينطق لسانه بالشعر:

عميرة ودع إن تجهزت غازياً***كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً ويشير القرآن إلى هذا المعنى:

(وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ...)[71].

وليس معنى هذا الكلام أنّ الشعر أمر سيء وقبيح، أو أنّ أتباع النبي لا ينبغي لهم قول الشعر وانشاده، بل معناه أنّ النبي بما له من مقام النبوة والزعامة الدينية لا ينبغي أن يخلط كلامه بشعر. فلا ينبغي للنبي أن يتحرك في عمله وكلامه بحيث يقال إنّ قوة الخيال في هذا النبي شديدة وحاكمة على تصرفاته. وخاصة إذا علمنا أنّ العرب الجاهليين كانوا يرون أن الشياطين توحي للشعراء، ولكن هذا القيد وهذه المحدودية غير موجودة للأتباع، فيمكنهم أن ينطلقوا في تبليغ الدين من موقع الاستفادة من الشعر والتجربة الشعرية، فقد كان الإمام علي، وخلافاً لرسول ﷲ، ينشد الشعر أو على الأقل يستخدم بعض الأبيات الشعرية في كلماته وخطبه حيث توجد نماذج عديدة في نهج البلاغة تمثّل استشهاد الإمام علي بالشعر، وهناك ديوان شعري منسوب للإمام أيضاً.

وعلى أيّة حال فالقائد والزعيم الديني يعيش بعض القيود والأُطر التي لا يعيشها الأتباع. فالنبي لا يمكنه أن يتحرك في عمله الرسالي من موقع العشق وحالة السكر من شدة العشق، ولكنّ هذا لا يعني منع الأتباع من ممارسة هذه التجارب، وعلى سبيل المثال أيضاً لننظر إلى الملامتيين، وهذا بدوره يمثّل كشفاً لبعض عرفائنا ومتصوفينا، فعندما يتلوث المجتمع الديني بأشكال الفساد والانحطاط وتتفشّى ظاهرة التجارة بالدين

---

71 ــ سورة يس، الآية 69.

والرياء والتفاخر بالتدين فإنّ المصلحين والخيرين يرون في حالة الملامتية علاجاً لهذه النواقص والأمراض. (الملامتية تعني التظاهر بالفسق وعدم اجتناب القبائح وما يثير اللوم من قِبل الآخرين، وممارسة الأعمال التي تسقط الإنسان في نظر الآخرين». وحتى أنّ الغزالي وهو الفقيه والمفتي الذي يسلك طريق الاحتياط يقول: إنّ بعض أرباب القلوب ومن أجل تطهير قلوبهم من حبّ الذات والأنانية وسحق مكانتهم الاعتبارية لدى الناس، يقومون بشرب الماء في آنية الخمر ليظن المتدينون بأنّهم فساق ولا يبالون بأحكام الدين، ثم إنّ الغزالي يقول بعد ذلك: إنّ هذا العمل لا يخلو من إشكال من الناحية الفقهية، ولكنّ أرباب القلوب يعرفون كيف يتخلصون من هذا الخطأ[72]. فهنا نرى أنّ الغزالي لا يفتي في هذه المجال بحكم فقهي ولا يتحدّث عن حرمة هذا العمل بصراحة. فقد كان عالماً ومطلعاً بخطورة رذيلة حبّ الجاه والأنانية والغرور إلى درجة أنّ الإنسان يجوز له تهشيم رأس هذه الأفعى بأي حجر أو أداة في يده. والملفت للنظر أنّ الفقيه الشيعي المرحوم الفيض الكاشاني يمضي قول الغزالي هذا ويرى صحته[73]. وعلى أىّ حال فالإمام والقائد لمذهب معين لا يمكنه أن يأمر أتباعه بسلوك طريق الملامتية والتظاهر بالفسق ولكنّ أتباع هذا المذهب والدين يمكنهم أحياناً، ومن أجل علاج بعض الأمراض الروحية، الاستفادة من هذه الطريقة في واقع الحياة ولا يمثّل هذا العمل بالنسبة لهم انحرافاً في مزالق الخطيئة.

إنّ هذه الكشوفات والتجارب لم تحدث اعتباطياً، وأصحاب هذه الكشوف كانوا يعيشون هاجس الإيمان ويتحركون في خط المسؤولية ويرون في هذه الأعمال حفظاً لذات الدين.

---

72 ـ احياء علوم الدين ـ كتاب ذم الجاه.

73 ـ المحجة البيضاء.

7 ـ إنّ الدين الذي يعتبر نفسه خالداً وخاتماً للأديان ليس له طريق للاستمرار في الحيوية سوى إيجاد نقطة مشتركة يجتمع عليها جميع أفراد البشر وفي جميع الأدوار والأعصار ويتجنب التورط والتوغل في الفروع والحواشي والشؤون الخاصة في بعض المواضع والمقاطع، وإلاّ فسيكون حاله حال الثوب، خاص بمجتمع معين أو منطقة معينة أو مرحلة تاريخية خاصة لا أكثر. إنّ المراحل التاريخية والمجتمعات البشرية تختلف فيما بينها فيما تمثّله من تنوع عظيم ومحيّر بحيث أنّه لا يتسنى مخاطبتها إلاّ من خلال النظر إلى الحدّ الأقل الذي تشترك فيه جميعاً، وتكون الاطروحة الدينية في دائرة المنهج والأحكام منصبة على هذا القاسم المشترك، وإلاّفكيف يمكن سن القوانين التي تصلح للمجتمع البدوي والرعوي والصناعي وما بعد الصناعي على السواء، بحيث يكون هذا القانون نافعاً للجميع ويحلّ مشكلات الجميع بنحو واحد؟ كيف يمكن أن يرتدي الإنسان ثوباً في مرحلة الطفولة ويرتديه في مرحلة الشباب والكبر، ويكون صالحاً للرجل والمرأة على السواء؟ إنّ مثل هذا الثوب لا ينفع لأكثر من ستر العورة، وهذا هو معنى الحدّ الأدنى والأقل في دائرة الأحكام الدينية.

8 ـ إنّ تاريخ جميع الأديان يشهد على أنّ يد الجعل والتزوير والتحريف كانت مبسوط وفاعلة في جميع الأديان. ويعتقد المسلمون أنّ الكتب السماوية لليهود والنصارى قد أصابتها يد التحريف وكذلك يعتقد عامة المسلمين أنّ الروايات الإسلامية لم تقع بمنأى عن التحريف. فما أكثر الروايات التي قيلت ولم تصل إلينا، وما أكثر الملاحظات والنقاط الجيدة والنافعة التي لم تطرح على بساط المعرفة الدينية ولم تصل إلينا، وما أكثر الروايات المجعولة والكاذبة والمضلة التي بين أيدينا ونحن لا نعرفها. (مع غض النظر عن أنّ بعض الشيعة وخاصة الاخباريين يعتقدون

بهذا المعنى بالنسبة للقرآن الكريم أيضاً) ولذلك فإنّ النصوص والمتون الدينية تواجه نقصاً جدّياً في منظومتها المعرفية وقد وصلت إلينا بشكل ناقص وغير خالص. وأمّا عرضيات القرآن فإنّها بإمكانها أن تكون بغير هذه الصورة الموجودة فعلاً وبإمكان القرآن أن يزداد في حجمه فيما لو فرضنا أنّ النبي قد امتد به العمر إلى أكثر ممّا كان، وهذا يعني أنّ حجم الهداية النبوية وبيان التعاليم السماوية سيكون أكثر ممّا هو موجود فعلاً، مضافاً إلى أنّ المعرفة الدينية في تزايد مستمر وتعيش حالة القبض والبسط أيضاً. فالأشخاص الذين يأتون في المستقبل ربّما فهموا الدين أدق وأكمل ممّا فهمناه وأدركناه. والآن وبما أننا نعتقد بوجود غرض وهدف من ارسال الرسل وانزال الكتب، فلا سبيل لنا إلاّ بأن نقول إنّ الحدّ الأقل من ملكة الهداية اللازمة للناس قد تجاوزت بسلام هذه الخطوط من عمليات الانحراف والجعل والوضع وأشكال القبض والبسط ووصلت إلينا بسلام لا أكثر. وإلاّ فمن الواضح أنّ الدين لو وصل إلينا بشكل أغزر معرفة وأكثر سلامة ممّا هو فعلاً فلابدّ أن تكون هدايتنا أكمل واختلافاتنا أقل. إذن فالهداية الدينية تمثّل هداية بالحد الأقل «بما يتناسب مع تاريخها» لا بالحد الأكثر «وإلاّ لكان للدين تاريخ آخر».

9 ـ لا بأس أن نتحدّث هنا باختصار عن مسألة «كمال الدين»، فكلنا نعتقد أنّ الدين الإسلامي كامل والقرآن يقول:

(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الاْسْلاَمَ دِيناً)[74].

وهذا يعني أنّ الله تعالى قرر أن يمنح الدين صفة الكمال، ولكن البعض يعتقدون خطأً بأنّ معنى «كمال الدين» هو «شمولية الدين». وأحياناً يذهبون إلى أنّ

---

74 ـ سورة المائدة، الآية 3.

المعنى هو «كمال المعرفة الدينية»، وأحياناً أخرى لا يميزون بين الكمال الأقلي والكمال الأكثري، وكل هذه التفسيرات والأقوال مجانبة للصواب. فهناك فرق بين «الكامل» و«الجامع»، الجامع يعني الشامل لكل شيء وكأنّ الدين متجر يجد فيه المشتري كل بضاعة يريدها، ولكنّ «الكامل» يعني أنّ هذا الدين لا ينقصه شيء من الأدوات والمفاهيم والتعاليم بالنسبة لما يريد تحقيقه على أرض الواقع البشري وفيما يهتم به لتحقيق رسالته، وكأنّ المفسّرين أخيراً اتفقوا على أنّ المراد بقوله تعالى:

(وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) [75].

لا يرتبط بالقرآن، فالكتاب المبين في هذه الآية يراد منه علم الباري تعالى، وعلى سبيل المثال لو رسمت مثلثاً، فهذا المثلث بالنسبة لتعريف المثلث يعتبر كاملاً ولا نقص فيه، ولكنه بالطبع لا يصدق عليه عنوان المربع أو الدائرة. ولا أحد بإمكانه القول بأنّ هذا المثلث بما أنّه لا يحتوى على أربعة أضلاع أو عشرة فهو ناقص. لأنّ هدفك من رسم هذا الشكل هو انطباقه على تعريف المثلث، فالمثلث الذي رسمته كامل من هذه الجهة، ومن الطبيعي أن لا يكون المثلث متضمناً وجامعاً لجميع الأضلاع المقدرة والممكنة. على هذا المنوال نفهم مسألة «كمال الدين» فيما تعنيه هذه الكلمة من خلال نسبتها إلى غرض الله تعالى من ارسال الرسل وانزال الكتب، وعلى ضوء ذلك يتخذ تعريف الدين ووظيفته معنىً خاصاً، فالدين كامل في ما يهدف إليه من غايات «وهي الهداية بالحد الأدنى والأقل» ولكنّه لا يعني أنّ الدين يحقق جميع توقعات البشر بكل ما يتصوره الإنسان من الكمالات المثالية.

وعلى هذا الأساس فلو قبلنا بأنّ الدين يمثّل الحد الأدنى اللازم بالصعود بالإنسان في معراج الكمال

---

75 ـ سورة الانعام، الآية 59.

المعنوي فإنّ مفهوم «الكامل» يتحقق لهذا الدين بالحدّ الأدنى من توفير أدوات الهداية والكمال المعنوي، فلا منافاة اطلاقاً بين فرضية الحدّ الأدنى مع فرضية كمال الدين. فلو كان هدف الدين والرسالة السماوية تحقيق هذا المقدار من الحدّ الأدنى (سواء في دائرة الأحكام أو الأخلاق أو المعارف الدينية المتصلة بشكل عام بمقولة الهداية) ففي هذه الصورة يكون الدين قد أدى رسالته وبيّن للناس هذا المقدار من الحد الأدنى، فلا نقصان فيه من هذه الجهة. نعم إذا كنّا ننظر إلى الدين بعين الطمع ونتوقع منه أن يكون جامعاً وشمولياً ونريد أن نستخرج منه كل ما يحتاجه إليه الإنسان في حركة الحياة والواقع، وكنّا نرغب أن يمثّل الدين الحد الأكثر من توقعات الإنسان، فسوف نصطدم بهذه الحقيقة سريعاً، وهو أنّ الدين بهذا المعنى ناقص ولا يحقق جميع توقعات وطموحات الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية، إذن الدين (لا المعرفة الدينية) كامل لا جامع، وهذا الكمال يمثّل الحد الأدنى في عالم الثبوت لا الحد الأكثر في عالم الإثبات، أي أنّ الكمال الأقلي يتناسب مع شأن ذات وجوهر الدين، وليس بالنسبة للمعرفة الدينية التي تتحرك فيها عناصر التغيير والاختلاف.

10 ــ ونضيف هنا نقطة أخرى حول «الاجتهاد»، فليس الاجتهاد مختصاً بالفقه بل يجري في جميع المعارف العلمية والقضايا الفكرية. فالفيلسوف أو عالم الأخلاق الذي يجتهد في دائرة علمه فهو مجتهد أيضاً، لأنّ الاجتهاد هو بذل الجهد الفكري وفقاً لموازين معينة وتكون نتيجته فتح آفاق جديدة وإيجاد حلول لمشاكل جديدة، وهذا المعنى يجري في دائرة المسائل الدينية وكذلك المسائل غير الدينية. ومن هنا فإنّ الاجتهاد بالمعنى المتقدم لا يؤدي إلى تبديل ماهية الشيء اطلاقاً، يعني أنّك لا تستطيع بالاجتهاد تبديل علم الفقه

إلى علم الأخلاق، فالاجتهاد يمثّل امتداداً وبسطاً في دائرة ذلك العلم ومع حفظ الاطر المفروضة في طبيعة ذلك العلم. ولذلك فإنّ الاجتهادات الفقهية والأخلاقية لا يمكنها تبديل الحد الأدنى من الأحكام والمعارف الدينية إلى الحد الأكثر. وعندما نصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ الأخلاق الدينية والأحكام الدينية والمعارف الدينية تمّ إلقاوها وتعليمها للناس بصورة الحد الأدنى، فمهما سعينا في غربلة الأحكام والمعارف الدينية في أدوات الاجتهاد وتحركنا على مستوى بسطها وتحقيق الشمولية لها فإنّ هذه الأحكام والمعارف لا تخرج عن دائرة الحد الأدنى، أي أنّ الدين يبقى ديناً أقلياً ولا تزول عنه هذه الصفة والخصوصية من خلال عملية الاجتهاد، إلاّ إذا أراد البعض العمل على تغيير ماهية الدين باسم الاجتهاد، وحينئذ ينبغي الاستعاذة بالله من ذلك.

11 ـ الملاحظة الأخيرة التي نود ذكرها هنا هي: ما هي وظيفة المثقف الديني في هذه المجالات والأجواء؟ إنّ وظيفة عالم الدين معلومة، وهكذا الفقيه والعالم بأحكام الله أو عالم الأخلاق أو المتكلّم أو المفسّر، فوظيفة كل واحد من هؤلاء معلومة، فكل من هؤلاء العلماء يتحرك في أجواء علمه من خلال ما يمارسه من بسط واثراء للأفكار التي يحملها ويجتهد فيها، ولكنّ الشخص الذي يقف خارج دائرة الدين ويتحدّث عن الدين ولا يرتزق من الدين ويفكر في احياء وإصلاح الدين ويهتم بترميم الثغور وأشكال الخلل الحاصل بين الفكر الديني التقليدي والحداثة الجديدة ويريد من خلال ذلك ربط الأرض بآفاق السماء وتهذيب الفكر الديني من مقولة الالتزام الحرفي والتعبد بالنصوص وإدخاله في إطار العقلانية وبالتالي طرح المسائل الدينية في دائرة جغرافية من المعرفة الجديدة والعصرية، ويتزامن ذلك بالطبع مع اهتمامه بحفظ سلامة الفكر

الديني وكون هذا المثقف يعيش هاجس الغيرة الدينية والاهتمام بالدين من موقع الممارسة والعمل بالتعاليم الدينية، فالمثقف الديني هوالذي يبحث في المسائل المتصلة بالدين من موقع الاهتمام والغيرة الدينية، ولكن يثار أمامه هذا السؤال: من أيّة زاوية ينبغي النظر للمسائل الدينية، وما هو المحور للعمل في إطار الحركة الفكرية للكشف عن طبيعة التعاليم الدينية؟

لو قبلنا بمقولة الحد الأدنى في الدين، فلابدّ من تصديق هذه الحقيقة، وهي أنّ الدين لا يتحمل أثقالاً كثيرة، ولذلك فالأشخاص الذين ينظرون إلى الدين من خارجه، فإنّ أحد وظائفهم هي فهم هذه الحقيقة، وهي أنّ مقولة الدين الأكثري تتنافى مع الدين نفسه. فالأشخاص الذين يتوقعون أكثر من اللازم من النصوص الدينية (في مجال الأخلاق، والعمل، والاقتصاد، والصحة، والتخطيط، والحكومة وغير ذلك) فإنّهم يحمّلون الدين ما لا يتحمله ويؤدي ذلك تدريجياً إلى زوال مشروعية ومقبولية الدين نفسه.

ويعتقد بعض المفكرين ومؤرخي الأديان في الغرب أنّ ظاهرة (الله الأكثري) التي سادة في القرون الوسطى أدّت إلى إخراج هذا الاله تدريجياً من ساحة الحياة والإنسان، فماذا يعني مفهوم «الله الأكثري»؟ إنّه يعني الله المطلق الذي لا يلتزم بأي حدّ وملاك في دائرة القيم الأخلاقية والأصول المنطقية والعقلية والفلسفية من حيث كون حريته ومشيئته مطلقة، وحتى أنّهم كانوا يقولون إنّ الله يمكنه ارتكاب المحال العقلي والمنطقي مضافاً إلى المنكرات والمخالفات الأخلاقية. هؤلاء الأشخاص طرحوا فكرتهم هذه عن الله لا من موقع الكفر بل من موقع التدين والإيمان ومن أجل بسط يد الباري تعالى وتنزيهه عن النقص. ولكنّ هذا الإله في الحد الأكثر مهد الطريق لنفي ذاته وإلغائها، وفيما نحن فيه من مقولة

الدين الأكثري، نواجه هذه المشكلة أيضاً حيث إنّ تحميل الدين ثقلاً كثيراً يختزن في باطنه الخطر على الدين نفسه فيما يستلزمه من نفي الدين وانحساره عن ميدان الحياة. وعلى هذا الأساس فإنّ المثقفين الذين يحملون هاجس الدين وألم التدين ويريدون الحفاظ على مضمون الخطاب الإلهي اللطيف في واقع الحياة، فإنّ وظيفتهم بالدرجة الأولى بيان حدود دائرة هذا الدين لئلا يتحرك البعض باسم الدين على مستوى نشر الخرافات والأوهام ويتاجر باسم الدين، ويظلم الناس باسم الدين ويدمر ثقافة المجتمع والأخلاق باسم الدين. فلو قلنا إننا نتمكن من إحياء هذه الحياة بكل تفاصيلها وعمقها بواسطة الدين، وأنّ قضايا السياسة والحكومة والاقتصاد (سواء من حيث الحكم أو المنهج) يمكن استخراجها من الدين، فهذا لا يعني تقديم خدمة للدين.

لقد تحرك بعض المتدينين من موقع تعقيد الأمور على الناس باسم الدين وضيقوا على الناس آفاق الحياة بمجموعة من الأحكام الاحتياطية والظنون غير القطعية، وتحركوا على مستوى قمع الأفكار واتخاذ أساليب خشنة لفرض الفكر الديني الذي يحملونه، وبدلاً من الاكتفاء من الناس باجتناب المخالفة القطعية للشرع فقد طالبوا بالموافقة القطعية للشرع، وعملوا على اخراج الدين من موقعه كمبين للحقيقة في حالات الخلاف، إلى كونه منبعاً لكل شيء، فهذه كلها من المفاسد والمصائب التي ابتلي بها الناس باسم الدين، ووظيفة المثقف الديني هي معرفة هذه الأمور وتبيينها للناس، ومن أهم الأثقال التي لا ينبغي تحميلها على الدين ثقل الحكومة الدينية، فالدين حتى لو كانت لديه بعض التعاليم فيما يتعلق بأمر الحكومة فهي من باب الحد الأقل لا الأكثر، والحد الأقل هنا يرتبط بدائرة المشروعية فحسب لا المديرية، رغم أنّ مسألة المشروعية ترتبط بشكل وثيق مع مسألة المديرية.

إنّ الحكومة في الحقيقة وليدة المجتمع وتتناسب بشكل تام مع المجتمع، فالمجتمع المعقد يفرز مديرية وحكومة معقدة، والمجتمع البسيط يفرز حكومة بسيطة، وحاجة الحكومة إلى العلوم التي تتحرك بواسطة التخطيط والمديرية (من قبيل علم الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم المديرية» أكثر من حاجتها إلى القواعد الأخلاقية والحقوقية ولا أظن أنّ أحداً ينكر هذه الحقيقة، وهي أنّ الدين إذا كانت له توصيات وكلام في العلوم والمعارف فإنّها بمستوى الحد الأقل أيضاً، ومن هنا فكيف يمكننا من خلال الفقه الأقل والعلم الأقل خلق حكومة موفقة وكاملة بواسطة النصوص الدينية؟ مضافاً إلى أنّ ذلك الفقه الأقلي والعلم الأقلي إنّما هو في مقام الثبوت ونفس الأمر، وأمّا في مقام الإثبات فإنّ أيدينا فارغة تقريباً من هذه الجهة من العلوم الدينية. إنّ وظيفة المثقفين المتدينين هي تعليم الناس وخاصة المتدينين منهم القناعة من الدين بالحد الأدنى من المسلّمات، ولا يربطوا إيمانهم الديني بالنزاعات الكلامية والعقائدية، بل يتمسكوا في مقام العمل بما هو اجماعي وقطعي ويضعوا الباقي في دائرة المتشابهات، وإن كان هناك اختلاف شديد على حكم من الأحكام فليعلموا أنّ الله تعالى ليس له حكم خاص في هذا المورد لأنّ الله إذا أراد الزام الناس بحكم معين فإنّه يتمكن حتماً من إيصاله لنا من خلال النصوص الدينية الكثيرة وبذلك يخلصنا من التورط في وحل المجعولات والمحتملات والظنيات، يقول أميرالمؤمنين:

«وما كلّفك الشيطان علمه ممّا ليس في الكتاب عليك فرضه ولا في سنّة النبي وأئمة الهدى أثره فكِل علمه إلى الله فإنّ ذلك منتهى حق الله عليك»[76].

---

76 ـ نهج البلاغة ـ الخطبة 90.

بهذا المنهج وبهذه الرؤية للدين سوف لا يكون الدين أداة ظلم ولا قهر ولا ارتزاق ولا خرافة ولا مثاراً للنزاع والخلاف.

المقالة (4)

الإسلام، الوحي والنبوة

بحث حول مقالة «بسط التجربة النبوية»:[77]

س / بالنسبة لما ذكرتموه في المقالة المذكورة من عدم التفكيك بين كلام النبي وكلام الله من موقع قرب النوافل والفرائض لدى النبي حيث أدى هذا القرب المعنوي لأن يكون الله سمعه وبصره ويكون كلام النبي كلام الله، وكما يذكر المولوي في المثل المعروف: «كلما جاء به خسرو فهو جميل» أي بما أنّ يد النبي ولسانه وعينه صارت يد الحق ولسانه وعينه فإنّ كل ما يصدر من النبي فكأنّ الله قد أمره بذلك، وأيضاً قلتم: لو لم يكن هناك أبو لهب وزوجته فإنّ سورة المسد لا تنزل، وقد أكدتم من خلال هذا المثال أنّ هذه التجربة امتدت وتوسعت على امتداد الزمان وتضخمت ونمت تزامناً مع الحوادث والوقائع التي واجهها النبي. فكانت هذه الظواهر والحوادث قد انعكست على القرآن بمرور الزمان. فبما أنّ أبا لهب موجود فقد ذكره القرآن، وبما أنّ مسألة الإفك التي وقعت لعائشة قد حدثت في زمن النبي فلهذا انعكست آثارها على واقع القرآن.

الواقع أنّ مجتمعنا يتحرك تدريجياً باتجاه فهم واستيعاب هذه النظريات والآراء، والكثير من هذه الآراء تولد وتخلق علامات استفهام وتثير التأمل.

ففي أحد الموارد تقول: إنّ الوحي تابع للنبي لا أنّ النبي تابع للوحي، في حين توجد آيات كثيرة في القرآن الكريم تقرر أنّ جبرائيل هو المعلم القوي للنبي ومنزلته سامية جداً: (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالأُفُقِ الأعْلَى)[78].

أو يقول في مكان آخر: (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ)[79].

---

77 ــ نص المقابلة التي أجرتها مجلة «آفتاب» مع الدكتور سروش.

78 ــ سورة النجم، الآية 5 إلى 7.

79 ــ سورة التكوير، الآية 19 إلى 21.

فكما نرى أنّ هذا الآيات تمنح جبرائيل مكانة عظيمة وتوحي بكونه معلماً للنبي وأميناً على الوحي. فكيف تتلائم هذه الأيات مع مقولة كون جبرائيل تابعاً للنبي؟ ألا يوحي كلامكم أنّ مكانة جبرائيل أدنى ممّا هو المفروض؟ ويقول القرآن في آية أخرى: (لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ) [80] **فهذه الآية تصرّح بأنّ النبي عندما كان ينزل عليه الوحي كان يسعى لقراءته مسبقاً، بحيث إنّ مالك بن نبي يقول: أنّ النبي كان يسعى لتكرار هذه الآيات ليخزنها في حافظته، ففي هذه الآية نرى خطاباً للنبي يوصيه بعدم لزوم تكرار الآيات لآنّ التكرار ظاهرة يمارسها الإنسان العادي من أجل حفظ المطلوب، في حين أنّ هذه الآية منعت النبي من ذلك، وكأنّ هناك إناء في واقع النبي يمتليء من الوحي ويوضع عنده كوديعة وحتى أنّه منع من الاهتمام بالمحافظة عليه على حدّ تعبيره مالك بن نبي (**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) [81]**، وهذا المعنى يتقاطع مع مقولة أنّ الوحي ينبع من أعماق وجود النبي. هذه الآيات توحي بهذا المعنى، وهو أنّ الوحي عبارة عن وديعة ألقيت في قلب النبي وقام النبي بطرح هذه الهدية السماوية للناس بدون المساس بها.**

والمطلب الآخر هو أنّ كلامكم عن ظاهرة الوحي لا ينسجم مع ما ورد في القرآن من عتاب وخطابات توبيخية للنبي: (عَبَسَ وَتَوَلَّى) [82] **و** (وَلَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً) [83] و (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ...) [84].

فهذه الآيات توجه الخطاب للنبي مباشرة، وهي شاهد على أنّ النبي كان ينقل الكلام الملقى إليه بحذافيره وبأمانة للناس. والآن نتساءل: كيف يتناسب كل ذلك مع نظرية بسط التجربة النبوية؟

ج: إنّ أساس البحث في نظرية بسط التجربة النبوية يمتد إلى عدّة سنوات سابقة عندما كنت في بريطانيا وكانت هناك جلسات وندوات مع بعض الطلاب الايرانيين في بريطانيا حيث طرحتُ هذه النظرية بشكل مجمل ومختصر معهم، وبعد أن عدت إلى ايران تحركت على مستوى تفصيل هذه النظرية وبسطها، وأخيراً طرحتها في مقالة مع عدّة مقالات أخرى في هذا الكتاب، وكما ذكرت في مقدمة هذا الكتاب أنّ نظرية بسط التجربة النبوية يمكنها أن

---

80 ـ سورة القيامة، الآية 16.

81 ـ سورة القيامة، الآية 17.

82 ـ سورة عبس، الآية 1.

83 ـ سورة الإسراء، الآية 74.

84 ـ سورة هود، الآية 12.

تكون الجزء الثاني لنظرية القبض والبسط في الشريعة. ففي كتاب القبض والبسط في الشريعة كان محور البحث يدور حول تأويل وتفسير النص، وفي كتاب «بسط التجربة النبوية» فإن مصب الكلام يدور حول تحليل ظاهرة الوحي نفسها وكيفية تكوّن النص لأنّ كيفية ظهور النص تؤثر في كيفية اقتباسنا المعاني المستقاة من النص، وكما ذكرنا في «القبض والبسط» أننا مضطرون، من أجل فهم نص معين، الاعتماد والاستناد إلى مفروضات مسبقة. وهذه المفروضات المسبقة متنوعة جدّاً، حيث تتسع لمعارف متنوعة من علوم الانتربولوجيا والفلك والتاريخ وغيرها، وأحد هذه المفروضات الدخلية والمؤثرة في تفسير النص والكشف عن معناه عبارة عن نظرنا وفهمنا لظاهرة كيفية تكوّن النص. ومن هنا يمكن القول بأنّ نظرية بسط التجربة النبوية تتحرك في إطار بيان المصداق للمفروضات التي تؤثر في فهم النص.

لقد سعيت في هذا الكتاب لتوضيح كيفية إرتباط النبي بالنص الذي يتحرك على مستوى انتاجه، فلقد سمعنا منه هذا النص وبقي بين أيدينا من ذلك الزمان. وهذه المسألة تؤثر كثيراً في كيفية استيحائنا للمراد من النص. وهذا بدوره يؤدي إلى إثارة أسئلة وعلامة استفهام مهمّة. من قبيل: إنّ هذه الرؤية للقرآن، بما هو منتج وحياني من النبي، كيف بإمكانها فرض تكاليف دينية وعبادية على المؤمنين؟ وهذا السؤال سؤال منطقي تماماً وينبغي استكشافه من منطق هذه الرؤية. ففي البداية أشير إلى الأقسام الرئيسية في هذا البحث ثم استعرض العناصر والأقسام الأخيرة منه. لا أعلم أنّ بعض الأخوة قد قرأوا كتاب «الفكر الإسلامي» الذي كتبته قبل سنوات لطلاب

المدارس الثانوية، لقد ذكرت في ذلك الكتاب أنّ طريقة حصولنا على المعارف إنّما يتمّ من خلال مفروضات

واطروحات ذهنية تتحرك في أجواء الفكر بمعنى أننا نرى دائماً مجموعة من الأفكار والآراء المتناثرة، ثم نقوم بتغطية هذه الأفكار بغطاء نظري ونجعلها تنسجم مع بعضها في منظومة معينة، أو أننا نفرض فرضية معينة تتسع للعديد من القرائن والظواهر التي تدور في فلكها.

على سبيل المثال نفرض أنّك سمعت عدّة إشاعات مختلفة عن أحد أصدقائك. فهذه الاشاعات المختلفة بمثابة النظريات التي تعيش في ذهنك ووعيك حيث تدعوك لتتحرك من خلالها لتكوين اطروحة معينة وصورة لذلك الصديق، أي أنّ هذه الكلمات والاشاعات عن صديقك إذا كان صادقة فإنّها ستنسجم مع تلك الصورة الذهنية المعينة. فمجموع هذه الشواهد والقرائن تبيّن لك أنّ ذلك الصديق الذي كنت تعتقد أنّه صديقك كان في الواقع عدوّك أو جاسوساً عليك وأمثال ذلك. ونحن نسلك عادة في حياتنا هذه الطريقة، ومعلوم أنّ الرؤى والنظرات متحولة ومتغيّرة، فبالإمكان إصلاح وتكميل الرؤى القبلية أو حتى رفضها وإبطالها من خلال شواهد وقرائن جديدة. إنّ هذه الرؤى والمفروضات لها دور كبير في صياغة معارفنا وإيجاد علامات استفهام جديدة تستدعي أجوبة جديدة، وهكذا نتقدم خطوة بعد أخرى في خط المعرفة، فالرؤى والفرضيات تساهم في حركتنا المعرفية باتجاه كشوفات جديدة.

ونلاحظ من خلال ذلك أننا نتحرك في إطار معرفتنا للنبي الأكرم بهذه الطريقة أيضاً (ولا أكتمكم سرّاً بأنني في نظرية بسط التجربة النبوية توصلت إلى نتائج من خلال تلك المفروضات التي حصلت عليها من هذه الطريقة) وعليكم أن تتركوا مؤقتاً مسألة العقائد وتفرغوا أذهاتكم من العقائد الإسلامية وكما تقول الفلسفة الظواهرية: ضعوها بين قوسين، وانظروا لها بنظرة

محايدة كما تنظرون مثلاً للماركسية أو الديانة الكونفوشية. بمعنى أنّكم ترون في نبي الإسلام أنّه رجل ذو شخصية مؤثرة تأثيراً كبيراً في هذا العالم بدون اقتران هذه النظرة بحالات الانفعال المذهبي والعاطفي. فنرى أنّ نبي الإسلام ادعى بعض الأمور، وقد سمعنا جميعاً هذه المدعيات، ومعلوم أنّه لا يمكن إثبات صدق كلام شخص من خلال ادّعاءاته فقط، فلو تقرر تصديق أو تكذيب مقولة معينة فلابدّ من الرجوع إلى الشواهد الخارجية التي تثبت صدق أو كذب تلك المقولة. يقول نبي الإسلام بأنني نبي ولدي رسالة سماوية ولي ثقة كاملة بصدق هذا الادعاء، وهذه الثقة والاطمئنان الكامل يمثّل العنصر الأساس في منحه الشجاعة والقوة والمثابرة والاستقامة في خط الرسالة، أي أنّه على رغم شدّة الموانع والتحديات الصعبة التي واجهها من أعدائه فإنّه لم يتزلزل ولم يترك رسالته بل بقي مستمراً في خط الدعوة والمسؤولية. فهذه الشواهد تشير إلى أنّه يتمتع بقدرة باطنية وإرادة قوية تعمل على منحه الجرأة والصبر أمام الظروف الصعبة ولا تسمح له بالتراجع والتخاذل والاخلاد إلى الكسل والراحة. هذا النبي يقول إنني أدركت أموراً من خلال طريق غيبي يسميه «الوحي»، ويقول بالنسبة للوحي أنّه تصل إليه الهامات ممّا وراء الغيب ومن الله تعالى، وهنا يتحدث عن وجود واسطة يسميه «جبرائيل»، فكل هذه الأمور ورد ذكرها في القرآن، والآيات والتي ذكرتها في السؤال تشير إلى هذا المعاني.

والآن لنعد خطوة إلى الوراء، فالنبي يعتقد «ويدعي أتباعه أيضاً» أنّ الله تعالى وراء الزمان والمكان وليس له حدّ ولا صورة ولا يتكلم بلغة خاصة وليس له لون معين ولا يتمتع بأي صفة من صفات البشر، فهو موجود منفرد تماماً، ولكن هذا الاله عندما يتحدّث مع نبي الإسلام

نفسه فإنّه يتحدّث باللغة العربية، أي أنّه في الواقع يخرج عن إطار اللا لغة ويختار لغة معينة، وعندما يتحدّث الله مع أنبياء آخرين فإنّه يتحدّث معهم بلسانهم، أي عندما يتحدّث مع موسى أو عيسى أو أي نبي آخر فإنّه يختار لغة ذلك النبي للحديث معه. فالأنبياء لم يقولوا بأنّ الله تعالى يتصل بنا ويتحدّث إلينا بطريقة مرموزة ومليئة بالأسرار، ولكننا عندما نتحدّث معكم فإننا نتحدّث بلسانكم. فلم يدعِ أحد منهم، وخاصة نبي الإسلام، هذا الادّعاء. وكذلك يعتقد أتباع النبي أيضاً أن عين هذه الألفاظ بشكلها العربي وبهذه الصورة من السياق اللغوي والعبارات والجمل التي تشكل القرآن الفعلي نزلت على النبي، وقام بدوره بنقلها إلى قومه. وفي هذا المجال ينبغي أن نتوقف عند هذه النقطة ونقول إنّ فعل الله في هذه المجال أصيب «بالتخصيص» كما يقول الفلاسفة، بمعنى أنّ فعل الله اتّخذ له لون المحيط الاجتماعي والبشري وعندما اتصل بالنبي تحوّل هذا الفعل أو الكلام الذي كان بدون صورة وبدون هيئة وشكل إلى صياغة مقدّرة بمقدار طبيعة هذا المجتمع الذي كان النبي يعيش فيه.

القرينة الأخرى أو الشاهد الآخر على هذا المطلب هو ما تقدّم في سؤالكم، إننا نقرأ حوادث واردة في القرآن الكريم ترتبط بعصر النبي من قبيل حادثة اتهام عائشة، أو قصة أبي لهب، أو الحروب والغزوات التي وقعت في زمن النبي وغيرها من الحوادث الكثيرة والوقائع التي تتصل بتفاصيل وجزئيات حياة النبي والمسلمين في تلك المرحلة. إنّ المسلمين بشكل عام كانوا يرجعون إلى النبي في بيان أمورهم ومسائلهم الاجتماعية والفردية ويسألونه عن الهلال، وذي القرنين وأشياء أخرى ويجيبهم القرآن عن هذه المسائل إجمالاً

وتفصيلاً: (يَسْأَلُونَكَ عَنْ الأَهِلَّةِ[85]، وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ...[86]). وأمثال ذلك بحيث إنّ قسماً عظيماً من الآيات القرآنية تتشكل من هذه الاسئلة والأجوبة والمسائل الأخرى التي وقعت على امتداد حياة النبي الاجتماعية والسياسية.

القرينة الأخرى إنّ معطيات الوحي على النبي تتناغم وتقترب تماماً مع ما كان يدور في حياة النبي الخاصة أو العامة بل كانت مقترنة مع بعضها، ولم تكن قضايا الوحي مثلاً من قبيل الأمور الجاهزة مسبقاً بدون الأخذ بنظر الاعتبار الحوادث الواقعة في إطار الزمان والمكان وبعيداً عما يدور في الوسط الاجتماعي للناس، أي أنّ المطالب الوحيانية لم تكن منتجة سابقاً ثم تمّ إلقاؤها في ذهن وقلب نبي الإسلام وانتهى الأمر بتبليغها للناس. فهذه التعاليم والمفاهيم كانت متناسبة جدّاً مع الحوادث الواقعة على امتداد حياة النبي «وأؤكد على كلمة: متناسبة جدّاً» أي أنّ النبي كان يرتبط مع قومه برابطة ديالوكية، فهو يقول شيئاً ويسمع منهم شيئاً أيضاً، ثم يجيب عن ذلك بكلام يتناسب مع ما سمعه. فلم يقل النبي لهم: «إنني لا اتحدّث معكم من موقع الإرتباط بكم وبأسئلتكم وبتوقعاتكم، بل إنّ ما يدور في ذهني ويرد على لساني لا يتعلق بي شخصياً، فأنا أتحدّث معكم من جانب واحد فقط».

الشاهد الآخر هو ما أشرت إليه في مقالة «الذاتي والعرضي في الأديان»، فهناك كلمات غير عربية كثيرة في الآيات القرآنية، وهذه الكلمات يتجاوز عددها مئتين كلمة ومفردة حيث كانت تمثّل المفردات السائدة في المحيط الثقافي للقبائل العربية القاطنة في شبه الجزيرة العربية، فلم ترد هذه المفردات من مكان آخر

---

85 ــ سورة البقرة، الآية 189.

86 ــ سورة الكهف، الآية 83.

ولم يكن العرب غرباء عنها أو كانت غير مفهومة لديهم تماماً، بل إنّ العرب كانوا على امتداد تاريخهم يعلمون بمعاني هذه الكلمات.

ولو أخذنا بنظر الاعتبار الكثير من الأحكام الشرعية الواردة في القرآن من قبيل الأحكام المرتبطة بالرق والحجاب وغيرها، فلو نظرنا إلى المجتمع العربي آنذاك لأدركنا أنّ هذه الأحكام كانت سائدة ومتداولة لدى العرب في ذلك الوقت أو كانت شبيهة لها كثيراً، وأساساً فلا يوجد حكم جديد فيها، وإذا كانت هناك أحكام جديدة فهي قليلة ونادرة وربّما تصل نسبتها إلى 1 %، وهذا يعني أنّ 99 % من تلك الأحكام كانت معروفة وسائدة في فضاءات ذلك الزمان. وهذه الحقيقة ذكرها بعض الفقهاء أيضاً والتفت إليها بعض المؤرخين وبحثوها بدورهم. وقد ذكر «محمد أرگون» في كتبه أنّ الكثير من الأحكام الفقهية وخاصة الأحكام القرآنية، من قبيل تعدد الزوجات لم تكن من ابداعات نبي الإسلام بل إنّ أصل هذا الموضوع وهو أنّ الرجل له الحق في اختيار عدّة زوجات كان هو العرف الشائع في المجتمع العربي آنذاك وقد انعكس هذا الأمر في أحكام الإسلام. فالكثير من الأحكام الموجودة في الفقه الإسلامي كانت موجودة لدى العرب الجاهليين بعينها أو باختلاف قليل وتفاوت يسير ممّا هو موجود في الفقه الآن، بحيث لو نظرتم إلى هذه الأحكام لرأيتم أنّها لا تمثّل تحدياً للواقع الموجود في ذلك العصر، أي لم تكن هذه الأحكام بعيدة ومنفصلة عن أجواء تلك الظروف الثقافية والأعراف الاجتماعية، بل كانت قريبة جدّاً منها. وفي الموارد التي نجد فيها أحكام جديدة تقريباً فإنّ هذه الأحكام لم تبتعد في آفاق المعرفة القانونية عن عرف ذلك الزمان. وعلى سبيل المثال كان العرب يمنعون البنت من الميراث، ولكنّ الإسلام قرر للبنات نصف سهم

الأولاد، أي ما كان يعتبر من مقولة العدالة جاء الإسلام وأمر برعايته وما كان يعتبر من الظلم نهى عنه.
والآن لنأخذ بنظر الاعتبار هذه الشواهد والقرائن ونطرح نظرية تستوعب هذه الشواهد وتوضحها وكيف أنّها صارت بهذه الشكل، وكما قلنا إنّ المعرفة عبارة عن عملية جمع القرائن والشواهد للخروج منها بنظرية شاملة.
مثلاً لننظر إلى نظرية دارون وكيف ظهرت هذه النظرية، فدارون توصل من خلال سلسلة من القرائن في عالم الأحياء وانطلق في حركته العلمية من خلال التنقيب والبحث عن بعض الأحياء التي كانت تعيش في التاريخ القديم وقد انقرضت حالياً، وكذلك بحث عن مجموعة من الحجريات التي تعكس آثار وجود أحياء ونباتات كانت تعيش سابقاً ولاحظ في أجواء عالم الحيوان أيضاً أنّه بإمكان إجراء تلقيح من حيوانين مختلفين للتوصل إلى نتيجة أخرى وبذلك يتمّ الانتخاب الطبيعي في دائرة الأحياء، فلو تركت الحيوانات في حالة التوحش ولم يتمّ تربيتها فستكون النتيجة مختلفة ولكن بالإمكان تربية بعض الأنعام كالأغنام والخيول والبقر، ووجد أنّ بعض أنواع الحيوان موجود في جزيرة خاصة بحيث لا يوجد له أفراد من نوعه في سائر الأماكن الأخرى، ولكن في موارد أخرى وفي صورة كون الجزيرة مأهولة بالسكان ولها اتصال مع مناطق أخرى من العالم فنرى أنّ أفراد من نوع هذا الحيوان تتوفر في مناطق أخرى أيضاً. وعندما نتوجه إلى الصحراء نرى بعض النباتات الشوكية، ولكن نرى في نقاط أخرى نباتات ذات أوراق عريضة.
قام دارون بجمع هذه الظواهر والشواهد وسافر مدّة طويلة في سفينة تدعى «بيجل» المشهورة وجمع ما يحتاجه من تلك الشواهد، فلو أردنا أن نطرح نظرية تستوعب كل هذه المفردات والشواهد وتبيّنها، فهناك

نظرية تقول بعدم إمكان إيجاد نظرية واحدة تستوعب كل هذه الظواهر وأنّ الله أراد أن يخلق بعض الحيوانات لتعيش مدّة من الزمان ثم تنقرض ويخلق بعدها حيوانات أخرى، وبالنسبة للنباتات الشوكية، فإنّ الله أراد أن تكون أوراق هذه النباتات من الشوك وأراد بعضها أن تكون ذات أوراق عريضة، وأنّ الله أراد أن يجعل أسراراً في خلق الحجريات لمعرفة مقدار ذكاء الإنسان من خلال توغله في أجواء أسرار عالم الخلقة.

وقد ذكرت هذه النظريات في كتب هؤلاء العلماء، فكلّما أرادوا تفسير ظاهرة معينة قالوا إنّ الله أراد ذلك، فجاء داورن بنظرية أخرى وقال: ينبغي أن نفكر بشكل آخر، فنحن لا ننكر إرادة لله، ولكنّه لا يتدخل مباشرة في احداث وظواهر الطبيعة، بل إنّ التدخل الإلهي يتحرك من وراء الستار وبشكل تدخل غيبي وغير مباشر، وهذا من قبيل أن نقول بالتطابق بين الأحياء ومحيطها الجغرافي. وعلى هذا الأساس فإنّ النباتات الصحراوية ذات الأشواك تنسجم وتتطابق مع البيئة الحارة ولغرض الحد من عملية التبخير وبالتالي يكون بإمكانها خزن الماء. ولو رأينا حيواناً في الغابة باللون الأخضر فإنّه يهدف من لونه هذا التخلص من شرّ الأعداء من خلال الاستتار بهذا اللون. ويمكن أن نقول: إنّ الله أراد أن يكون هذا الحيوان باللون الأخضر. أو نقول: إنّ الله أراد لهذا النبات أن يكون شوكاً، ولكن في نفس الوقت يمكن القول: إنّ هذه الأحياء تتحرك من موقع تطبيق نفسها على محيطها. وهذه النظرية تفسّر وتوضح الكثير من الظواهر الطبيعية. وفي هذه الصورة لا يكون بإمكاننا تفسير هذه الشواهد فحسب، بل نصل إلى مواقع متقدمة من الاطروحات العلمية لتوضيح الكثير من الشواهد. على سبيل المثال بإمكاننا الخروج بهذه النتيجة، وهي أنّ الحيوانات التي لم تتمكن من تطبيق نفسها مع محيطها

فسوف تتعرض للانقراض. وبهذا لا حاجة بنا للقول بأنّ الله أراد خلق هذه الأحياء لمدّة من الزمن ثم أراد إزالتها من صفحة عالم الوجود وخلق حيوانات أخرى بدلها. وهكذا طرح داروين نظريته هذه، ففي هذه النظرية نرى أنّ الأحداث والظواهر الطبيعية بدلاً من اسنادها بشكل منفرد إلى المشيئة الإلهية فإنّها تنظم بأجمعها تحت مظلة نظرية واحدة، كنظرية التطابق مع المحيط، وهكذا نرى أنّ العلم يوفر لنا معرفة نظرية تستوعب في أجوائها فوائد كثيرة.

نعود إلى أصل المطلب، فيمكنكم بيان ظواهر الوحي والحوادث التي وقعت في زمن النص بشكل مستقل ونسبتها إلى إرادة الله بشكل منفرد والقول بأنّ الله تعالى أراد أن يتحدّث مع النبي باللغة العربيّة. وأنّ الله تعالى أراد بيان بعض الحوادث في القرآن الكريم ولم يرد بيان البعض الآخر. وأنّ الله أراد أن تكون جميع أو أكثر الأحكام التي كانت سائدة لدى العرب آنذاك مشروعة ويقرر صحتها وإلزام المسلمين والزامهم بالعمل بها. فبإمكاننا العمل بهذه الصورة في جميع الموارد من خلال القول بأنّ الله أراد أن يكون هذا الأمر ولا نتحرك على مستوى إيجاد نحو من الربط بين هذه الشواهد وإدراجها ضمن نظرية واحدة ورؤية شاملة. فنرى أنّ كل واحدة من هذه الظواهر تتصل بإرادة الله بشكل مباشر وأنّ الله تعالى رأى مصلحة في هذا العمل المعين أو هذه الظاهرة الخاصة. وعلى هذا المبنى فإنّ الله إذا أراد شيئاً ورأى مصلحة في أن ينزل القرآن باللغة اليونانية على النبي فإنّه ينزله بهذه اللغة، وحينئذ سيكون للنبي كتاب سماوي باللغة اليونانية يقدمه للقبائل العربية ويقول إنّ المصلحة تقتضي أن يكون الكتاب الإلهي بهذه الصورة وعليكم أن تتعلموا اللغة اليونانية ليتسنى لكم تلاوة هذا الكتاب والاستفادة

منه بمقدار ما تفهمون من تعاليمه. ولكن إرادة الله تعلقت بأن ينزل هذا الكتاب على رسوله باللغة العربية. وهذا الحلّ يمثّل لوناً من تفسير هذه الظاهرة بحيث تمّ اسنادها بشكل مستقل إلى الإرادة الإلهية والمصالح الخفية الكامنة في عمق هذه الظواهر، بحيث إنّ عقولنا قاصرة عن فهم محتواها ومعرفة أسرارها.

ويمكننا تفسير هذه الظواهر بشكل آخر وذلك من خلال ابداع نظرية بإمكانها تفسير هذه الظواهر من موقع التناسب الموجود في تفاصيلها، وهذا هو ما أُريد طرحه في نظرية بسط التجربة النبوية «بالاستيحاء من نظرية داروين» فما المانع من القول إنّ ظاهرة الوحي تنسجم مع مقولة التطابق مع المحيط، بمعنى أن نقوم بتفسير المسألة بهذه الصورة: إنّ الوحي يعتبر ظاهرة تنطبق مع المحيط وتقتبس لونها وصبغتها من البيئة بشكل كامل. فالبيئة أو المحيط الثقافي والاجتماعي بهذا المعنى الذي نقوله له مفهوم أشمل وأوسع ممّا هو متوفر وموجود في المجتمع العربي في صدر الإسلام، ويستوعب في أجوائه ما كان يدور في أعماق شخصية النبي والحوادث التي وقعت في امتداد حياة النبي ومجمل التحديات والنزاعات السياسية والاجتماعية في ذلك الوقت واللغة التي كان النبي يتحدث بها، وأمور من هذا القبيل. هذه بدورها اطروحة تهدف إلى تفسير هذه الظواهر. وهذا النموذج يبيّن مدى انسجام هذه الظواهر الكثيرة عندما نضمها إلى البعض الآخر وتكون ذات صيغة واحدة تصدر على الجميع حكماً واحداً لا أن تؤخذ كل واحدة منها على انفراد وتنسب كل واحدة إلى إرادة الله بشكل مستقل.

وبالطبع لا أروم هنا لإثبات هذه المقولة من خلال أدلة فلسفية، فبالإمكان طرح هذه المسألة بأدوات فلسفية وميتافيزيقية، ولكنني انطلقت في نظرية بسط التجربة

النبوية وكذلك في بحث «الذاتي والعرضي في الدين» من خلال اتباع هذا المنهج. أي أنني أعتقد أنّ الإرادة الإلهية لم تتعلق بكل واحد من هذه الأمور على الانفراد وأنّ كل واحدة من هذه الظواهر لها مصالح خفية قد تدركها عقولنا وقد لا تدركها. فلم أفكر بهذه الطريقة بل وردت إليها من طريق آخر، وبذلك تولدت نظرية «بسط التجربة النبوية». فأنا لا أعتقد أنّ الله كان يعلم أنّ الشخص الفلاني سوف يسأل من النبي السؤال الفلاني وقد أعدّ الله تعالى الآية القرآنية المرتبطة بهذا السؤال مسبقاً وانتظر إلى أن يأتي هذا الشخص ويسأل تلك المسألة ثم ينزل الآية على النبي. فبالإمكان النظر إلى هذه المسألة من جهة أخرى، وهي أن نقول إنّ النبي عندما واجه هذا السؤال فنفس هذا السؤال عمل على تفعيل الجواب في نفس النبي. وهذه المسألة صادقة أيضاً بالنسبة للأحكام التي ترتبط بحادثة خاصة.

إلى هنا بينت أصل المسألة النظرية وتبيّن أنّه بالإمكان النظر إلى مجموعة هذه الحوادث برؤية شاملة. ولكن ربّما يثار لديك هذا لسؤال، إذن ماذا يعني نزول جبرائيل؟ إنّ مسألة جبرائيل وكيفية نزوله وظهور للنبي تعدّ بحثاً في دائرة الأدوات. وأنا لا أتصور نّ ذلك يوجب اختلافاً في ماهية المسألة. وللفلاسفة آراء ونظريات حول كيفية اتصال ما وراء الطبيعة بالأشياء الطبيعة. ولكنّ ذلك لا يوجب تغييراً في أصل القضية. فنحن في صدد تفسير وتبيين المنهج الطبيعي للمسألة. وعلى أية حال فأنا لا أرى أنّ هذه المسألة مهمّة في بيان ماهية النبوة وتفسير هذه الظاهرة، وذلك لأنّ مسألة جبرائيل تعدّ رؤية ميتافيزيقية. ولكن عندما ننظر إلى هذه المسألة من خلال رؤية طبيعية فنرى أنّ نحواً من الانطباق مع المحيط يصدق على هذه الظاهرة،

وكما قلنا إنّه بالإمكان طرح هذه النظرية على بساط البحث على أساس علمي.

إلى هنا استعرضنا أصل المسألة، وهناك شواهد وقرائن مؤيدة ومخالفة لهذه الرؤية. فطبقاً لبعض الآيات التي ذكرها بعض الأخوة في السؤال فربّما لا تنطبق على هذه النظرية ولا تكون هذه النظرية حينئذ صحيحة. وهذه الشواهد بحدّ ذاتها مهمّة ولابدّ من الاصغاء لها. على أية حال لو كانت نظريتنا صادقة وشاملة فيجب أن توضح في مضمونها هذه الظواهر القرآنية، وإلاّ فلا تكون قابلة للإثبات أو الدفاع عنها. في البداية نذكر أحد الموارد المهمّة التي وردت في هذه الآيات والتي تتصل ببعض المسائل التاريخية المذكورة في القرآن. فلو دققنا النظر لتوصلنا إلى أنّ المسائل التاريخية الواردة في القرآن هي نفسها المسائل التاريخية التي كانت سائدة لدى العرب الجاهليين، وكانوا يعرفونها بنحو الإجمال أو التفصيل. مثلاً لم يرد في القرآن ذكر نبي باسم زرادشت، ولكن ورد ذكر المجوس الذين كانوا يعيشون في ايران في ذلك الزمان ويرتبطون مع الأقوام العربية الموجودة في تلك البقاع. إنّ عامة الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم هم أنبياء بني اسرائيل الذين كانوا معروفين لدى العرب حين ذاك وكانوا قد سمعوا بأخبارهم وقصصهم بشكل أو بآخر. ونقرأ في الآية الكريمة (وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ)[87] وهذا يعني أنّكم مطلعون على قصة هؤلاء الذين كانوا يسكنون في هذه البقاع فيما سبق وكان أجدادكم يعرفونهم، ولهذا السبب فإنّكم تمرون عليهم في أسفاركم ولديكم بعض أخبارهم. ومن هنا لا نجد في القرآن أخباراً عن للأقوام البشرية التي كانت تعيش في بقاع المعمورة الأخرى وعن أديانهم ومذاهبهم. وأنا

---

87 ـ سورة الصافات، الآية 137.

أرى في هذه الظاهرة شاهداً آخر على نظرية تطابق الآيات القرآنية مع البيئة الاجتماعية والظروف الثقافية لواقع الجزيرة العربية في ذلك الوقت.

أحياناً نشارك في بعض المؤتمرات والحواريات المنعقدة بين الأديان والمذاهب في خارج البلد ونواجه هذه المسائل، المسيحيون يقولون إنّ العقائد المسيحية التي وردت في قرآنكم لا تمثّل جميع عقائد المسيحيين كافّة، ونحن لا نعتقد بمقولة التثليث التي وردت في القرآن، فما تحدث عنه القرآن كان يختص بفئة من النصارى الذين كانوا يعيشون في الجزيرة العربية في عصر الرسالة. وأتذكرت أنني اشتركت قبل سبع أو ثمان سنوات في ندوة في مدينة «برمنگام» البريطانية وكان بعض علماء قم حاضرين في هذه الجلسة. ومن الصدفة أنّ أحد المسيحيين الجزوئيت سألني في تلك الجلسة: إذا كنّا لا نعتقد بمقولة التثليث التي يتحدّث عنها القرآن فهل سنحسب من الكفّار في نظر الإسلام؟ فنحن لا نقول إنّ الله ثالث ثلاثة ونحن وأكثر المسيحيين لا نعتقد بهذا النوع من التثليث.

فقلت في جوابه: كلا، لا يمكن الحكم بكفركم في هذه الصورة. وأيّد ذلك أحد علماء قم وهو (آية الله معرفت) الذي كان حاضراً في تلك الجلسة وقال: «إذا كنتم لا تعتقدون بهذه المقولة فلا يصدق عليكم حكم الكافر». ومن هنا فإنّ القرآن عندما يذكر اعتقادات الأقوام الأخرى فإنّه يتماهى مع العقائد السائدة في ذلك المجتمع في عصر نزول الآيات، فلم يأخذ بنظر الاعتبار تنوع هذه العقائد والمذاهب بالنسبة لليهود مثلاً ويمكنك أن تقول في هذا المجال: هناك مصلحة قطعاً وأنّ الله تعالى كان يعلم أنّ هذه العقيدة الخاصة لهذه الفرقة المسيحية الخاصة أهم كثيراً من سائر العقائد الأخرى ولهذا أشار إليها القرآن بالبنان وأكد عليها.

وهذا بدوره يمثّل رأياً من الآراء المطروحة ولكنّ القول المعقول أكثر والطبيعي أكثر أن يقال إنّ القرآن كما تمظهر وتجلّى باللغة العربية التي كانت لغة المحيط الثقافي للرسول، فإنّ هذه العقائد التي كانت سائدة في ذلك المحيط انعكست أيضاً على الآيات القرآنية. وعلى هذا الأساس يكون التناسب مع المحيط وإيجاد رابطة حوارية بين المحيط الاجتماعي وأفراد المجتمع يشتدّ ويزداد تلاحماً وقوة. وعليه فإنّ النقطة الأولى هنا هي أنّ جميع الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن وتحدثت الآيات عن معجزاتهم وأديانهم هم الأنبياء الذين كانوا معروفين في تلك الأجواء العربية وليست أديانهم غريبة أو بعيدة عن متناول الذهنية العربية. النقطة الأخرى: عندما نتحدّث ونبحث في ظاهرة الوحي ففي الواقع أنّ بحثنا ينطلق من خارج دائرة الوحي وناظر من الخارج إلى حادثة وظاهرة باسم الوحي الذي تمظهر في المجتمع العربي وألقي في روع النبي وضميره. فلو أردنا إثبات أو نقض هذا المدعى من خلال القرائن والشواهد فلابدّ أن تكون هذه القرائن والشواهد من خارج دائرة الوحي، لأنّ الرجوع في مقام إثبات المدعى إلى النصوص وإلى داخل دائرة الوحي «نفياً وإثباتاً» لا يعتبر عملاً سليماً وصحيحاً من الناحية «المتدولوجية». أي لا يمكن القول بأنّ الآية القرآنية الفلانية تقرر بطلان أو إثبات هذه النظرية. فجميع الآيات تقع ضمن دائرة هذه النظرية التي طرحناها من خارج الدائرة، بشرط أن تكون هذه النظرية صحيحة في منطق العقل والعلم. فلو كانت هذه النظرية صحيحة وصادقة فإنّها ستستوعب جميع هذه الموارد، وحينئذ فلابدّ من تفسير الآيات وفقاً لهذه النظرية بحيث تبقى هذه النظرية سليمة ولا تتنافى ظاهراً مع الموارد المذكورة.

ولو تنزلنا قليلاً عن دائرة الوحي وأخذنا بنظر الاعتبار الرؤيا، فكيف يمكنكم تقديم تأويل وتفسير لظاهرة الرؤيا؟ فأنت ترى أحياناً في عالم المنام أن شخصاً قد جاء إليك وتحدّث معك وأخبرك ببعض الأمور التي لم تكن تعلمها ظاهراً. وربّما أنشدك بيتاً من الشعر وثبت هذه البيت في حافظتك، وربّما قدّم لك نصيحة وموعظة، وقد ترى حادثة في عالم المنام سوف تقع لك في المستقبل ويتفق أن تقع هذه الحادثة كما رأيتها في الرؤيا. فكل هذه الموارد قد تراها في عالم المنام ولا تكون أمراً عجيباً أو غريباً. وهكذا الحال بالنسبة للأنبياء، وقد ورد الحديث عن النبي نفسه أنّه قال إنّ الرؤيا الصادقة جزء من 46 جزءً من النبوة. فالوحي والرؤيا كلاهما من جنس واحد، فإذا أردت أن تفهم ظاهرة الوحي وحقيقته فعليك أن تستطلع حال رفيقته وهي الرؤيا وتتجه نحو معرفتها والتحقيق في أمرها. هنا نرى الغزالي يتحدث عن مسألة الشياطين الذين يوحون للناس والذين ورد ذكرهم في القرآن: (وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ)[88]، ويقول: إذا أردت أن تعرف ما هو الوحي فعليك بالتأمل بالوساوس الشيطانية التي تلامس قلبك أحياناً، ومن خلال ذلك يمكنك معرفة الوحي والاحساس بوجوده واستشمام رائحته. عندما يوسوس الشيطان في واقع الإنسان وعمقه الداخلي فكأنّه يوحي إليه، ونحن لسنا أنبياء وبالتالي فإننا نتعرض للوقوع في الوساوس الشيطانية والانفعالات والنوازع النفسانية، فكل هذه الأمور التي نعيشها في ذواتنا وتدفعنا إلى منزلقات الخطيئة ومهاوي الإثم، فهي في الواقع نوع من الوحي، فماذا يصنع هذا الوحي في أعماق الذات؟ إنّه يصور لك الأشياء والأعمال ويعطيك نظرية عنها بحيث تتصور أنّها أعمال حسنة لأنّ الإنسان

---

88 ـ سورة الانعام، الآية 121.

بطبيعة الحال يتحرك نحو تطهير أعماله بمبررات عقلية، فأنت لا ترتكب أي عمل تعلم بأنّه عمل قبيح وخاطىء 100 % . فالإنسان عندما يرتكب خطيئة معينة فإنّه يتحرك قبل ذلك على مستوى تبرير هذا العمل واخراجه من دائرة الخطأ والقبح إلى دائرة الحسن بما يسوق له من مبررات، فالوساوس الشيطانية من جنس الوحي حيث إنّها تنطلق في واقع الإنسان من هذا الموقع وتصور له أعماله السيئة على أنّها حسنة، ومن أجل أن نفهم حقيقة الوحي ما هي علينا بالتأمل في طبيعة الوساوس النفسانية، فعندما تميل النفس لممارسة عمل سيء ونلتفت حينها أنّ هذا الفعل السيء يمثّل رغبة في داخلنا، فحينئذ سنتحرك على مستوى إيجاد مبررات له وسوف نصوغ له مسوغات شرعية من خلال استخدام جميع معلوماتنا ونظرياتنا الذهنية في خدمة هذا الأمر ليتسنى لنا ارتكاب هذا العمل ونجعله سائغاً وبالتالي نقنع أنفسنا بضرورة القيام بهذا العمل، من قبيل أن تتحدث بسوء عن شخص معين أو تأكل مال شخص بدون حق وأمثال ذلك، وبالطبع عندما يكرر الإنسان مثل هذا العمل فسوف لا يحتاج إلى الشيطان بعد ذلك لأنّ شخصيته بسبب التمرن على هذا العمل ستتحول إلى شخصية مستغرقة في الوسوسة والخطيئة فلا تحتاج إلى عامل آخر لكسب الوسوسة.

الأنبياء بدورهم، وعلى أساس هذا التمثيل بالوحي الشيطاني المقتبس من القرآن، فإنّهم يتعرضون لـ «وسوسة الملك» أو ما يعبر عنه بالإلهام ويرون منامات صادقة ويتحرك ذهنهم في دائرة الأفكار الحسنة وتقوى فيهم عناصر الخير ثم تعرض عليهم الكشوفات وتزول عن أبصارهم الحجب. فلو رفعنا عبارة «التجربة النبوية» ووضعنا بدلها «الكشف النبوي» فلا نجد تفاوتاً بينهما، رغم أنّ البعض يفهمون من «التجربة» فهماً خاطئاً

أحياناً، وبذلك فإنّ عبارة «الكشف» الذي يرد في كلمات عرفائنا يطلق على الوحي أيضاً «الكشف التام المحمدي» ومن خلال هذا الكشف يتعرف النبي على حقائق وأسرار عالم الغيب، غاية الأمر أنّ كشفه يمثّل الكشف التام، بمعنى أنّه خالص وغير ملوث حيث تنكشف للنبي أسرار الواقع من موقع الوضوح في الرؤية. وربّما يحصل مثل هذا الكشف للآخرين، غاية الأمر أنّ كشفهم ناقص وغير تام وضبابي.

وعندما ينال النبي مرتبة الكشف فإنّه سيملك شخصية جديدة بحيث يرى الواقع بشكل جديد ويدرك حقائق الأمور الموجودة في العالم ويتحدّث للناس عنها، ولا إشكال أنّ النبي عندما يتحدّث عن شيء فإنّه يتحدّث عنه أحياناً كأنّه يسمعها من شخص معين أو يرى شخصاً يتحدّث معه، ونحن نطلق على هذه الظاهرة الوحي بالمعنى الأخص، فكل هذه الأمور تندرج تحت الحكم الكلي لمقولة «كلما يعمله خسرو فهو جميل» وبعبارة أخرى أنّ النبي بما يملكه من شخصية نقية وطاهرة ومؤيدة من عالم الغيب فإنّ كلامه يصدر عن عين صافية ومنهل زلال، وبما أنّ تلك العين طاهرة ونقية فإنّ كلماته وأحاديثه تكون طاهرة ونقية أيضاً. وفي ضوء هذا يتضح معنى الكلام الذي قلته من أنّ الوحي تابع للنبي، أي أنّه متناسب مع شخصية النبي، ومتناسب مع كلمات النبي، ومتناسب مع محيط النبي، ومتناسب الحوادث الواقعة في زمن النبي، ومتناسب مع مزاج وعقلانية قومه، ومتناسب مع الأجواء والأمثلة والثقافة التي كانوا يعيشونها، ومتناسب مع المعاني التي صبت بقوالب لفظية، ومتناسب مع ظرفية اللغة وذهنية العرب في ذلك الزمان. وفي الواقع أنّ الوحي يعمل على تطبيق نفسه مع هذه المسائل.

عندما نصبّ ماء البحر في جرّة، فمن الطبيعي أن يتقولب هذا الماء تبعاً للجرّة، فالبحر لا يخرج عن كونه بحراً،

ولكن ما وصل إلينا منه هو مقدار الماء في الجرّة، حيث إنّ ماء البحر تشكل بأبعاد وهيئة الجرة وحكم الجرّة. ولا يمكن غير ذلك. فعندما يريد البحر أن يصل إلى بيتنا فيجب يأخذ لنفسه شكل هذا البيت، فلو أراد البحر أن يحلّ بنا ضيفاً ويدخل إلى منزلنا يجب أن يتخد لنفسه شكل الآنية الموجودة في البيت[89]، وهذا المعنى يرتبط بالإناء الذي نحمل فيه الماء، فنصيبنا من البحر بمقدار ذلك الإناء. وهذا معنى تبعية الوحي لشخصية وحالات النبي وتجاربه الخارجية والباطنية. وببيان آخر أنّه لا يمكن أساساً ادخال ما وراء الطبيعة في الطبيعة إلاّ بأن يتلون هذا الشيء بلون وخصال الطبيعة، إنّ ما وراء الطبيعة لا يمكن أن يضع قدمه في عالم الطبيعة إلاّ إذا تمّ إدخاله في آنية من أواني الطبيعة بحيث يتجلّى ويتمظهر بشكل طبيعي.

وباعتقادي أنّ من الطبيعي جدّاً أنّ نبي الإسلام يرى في منامه أو بما يشبه المنام أنّ هناك من يقص عليه قصص الأنبياء، إنّ الأنبياء من الأشخاص السعداء الحظ، لأنّ الأشخاص الذين يحكون لهم القصص، ينقلون لهم حكايات صادقة، أي أننا نعتقد أنّ هذه القصص صادقة، ولو أنّكم سألتم عن هذه القصص التي جاء بها الوحي عن أشخاص غير مؤمنين بالأديان فإنّهم لا يعتقدون بها.

وهناك ملاحظة أخرى أود ذكرها لكم، فإنني أعتقد أنّ النبي هو المشرع للأحكام الفقهية، أنّ النبي نفسه هو المقنن لهذه المسائل وبالطبع فإنّ الله تعالى أمضى

---

89 ـ قيل أنّه حشر أحد المتسولين يوم القيامة فيقال له: ما عندك؟ فيقول أي ربّ عندما كنت في الدنيا وكنت أذهب إلى عبيدك البخلاء اللؤماء فكانوا لا يعطونني شيئاً ويقولون: الله كريم، الله كريم، والآن جئت إليك وأنت تقول لي: ما عندك، لقد جئت إليك لآخذ منك، فقال الله: «لا، ليس مقصودي ماذا أتيتنا به، بل ماذا عندك من ظرف لنعطيك من الهبات، هل جئت بآنية أو كوز أو حمل بعير؟».

القوانين التي شرعها النبي، الهاجس الأساس للنبي في أمر التقنين هو أنّ هذه الأحكام والقوانين لابدّ أن تكون عادلة في أجواء زمانه وتبتعد عن الظلم في عرف ذلك الوقت لا أنّها تمثّل العدالة المطلقة وفوق التاريخية. بمعنى أنّ النبي عمل على إصدار قوانين وتشريعات كانت تقترن بالعدل في مفهوم تلك الأجواء وتلك الأذهان وبعيدة عن طبيعة الظلم والجور في ذلك الزمان.

وبالنسبة للأحكام الدينية في فقهنا فإنّ عرف المجتمع العربي المعاصر للنبي أخذ هذه الا حكام بجدّية وبإهتمام كبير ولكن لا يوجد دليل على أنّ عرف المجتمع في عصر النبي يمثّل أفضل الأعراف الممكنة في تاريخ البشري، ولكن لا مناص من أخذ العرف بنظر الاعتبار، فإذا أراد الشارع أن يصدر حكماً معيناً فلابدّ أن يأخذ المشرع العرف بنظر الاعتبار ويصدر حكمه على أساس ذهنية العرف ويطرحه كحكم شرعي للناس، ولكن هذا لا يدلّ على أنّ ذلك العرف هو أفضل عرف عرفته البشرية أو أنّ المقررات الجارية في ذلك العرف هي أفضل مقررات في العالم، أو أنّ ذلك التاريخ هو أفضل تاريخ وهؤلاء القوم هم أفضل من أدركوا مسائل عالم الوجود، أو أنّ النظريات العلمية التي كانت سائدة في أوساطهم هي أفضل النظريات، كلا ليس الأمر كذلك فإنّ كل نبي يظهر في بيئة معينة، يتحرك في تفاعله الثقافي والاجتماعي عبر أدوات عصره فيقاتل بالسيف لا بالمدفع والدبابة لعدم وجود المدفع والدبابة، ويتحدّث للناس بتلك المفاهيم السائدة في أجوائهم الثقافية، ولا يمكنه أن يخترع مفاهيم سوف توجد فيما بعد ويعلّم الناس أو يطلب من الناس استخدام تلك المفاهيم التي لا تتوفر لديهم. ومن هنا نفهم حال الأحكام الفقهية أيضاً بأنّها مؤقتة إلاّ أن يثبت خلاف ذلك، فجميع الأحكام الفقهية في

الإسلام مؤقتة وترتبط بالمجتمع العربي في صدر الإسلام والمجتمعات المماثلة له إلاّ أن يثبت بالدليل خلاف ذلك، فنحن يجب أن نثبت بالدليل القاطع أنّ هذه الأحكام وضعت للأبد وفوق مقتضيات الزمان والمكان وغير مشروطة بشروط خاصة. وبالطبع فأنا أعلم أنّ رأي عامة الفقهاء خلاف ذلك، أي أنّهم يعتقدون أنّ جميع هذه الأحكام أبدية ومطلقة إلاّ أن يثبت خلافه، ولكن إذا كان كلامي هذا صحيحاً فلابدّ من الالتزام بلوازمه ونتائجه.

● **إنّ عرف المجتمع العربي الساذج قبل 1400 سنة لم يكن أفضل عرف على الاطلاق، والخطابات الدينية التي صدرت لذلك المجتمع قادته في خط التكامل الروحي والنفسي والاقتصادي والاجتماعي. السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما هي الفائدة من تلك الخطابات بالنسبة لنا؟ وأساساً إذا كان كل نبي يحمل خطاباً خاصاً بزمانه وبمجتمعه وبحسب التناسب الجغرافي والثقافي والذهني لأفراد مجتمعه، ففي هذه الصورة ما معنى «خاتم الأنبياء»؟ ولماذا يكون القانون الذي جاء به النبي لزمانه وكان متناسباً ومطلوباً في أجواء ذلك الوقت وذلك المجتمع حاكماً على المجتمعات المعاصرة مع أنّه يمكن أن يفقد فائدته في هذا الزمان، ولعل 80 % من التعاليم الدينية لا يمكن تطبيقها والاستفادة منها في مجتمعاتنا المعاصرة. وهكذا الحال بالنسبة للأنبياء الآخرين وبالنتيجة أنّه لا لزوم لأن نسمي تلك الشخصيات باسم النبي، ففي كل زمان يظهر مصلح ومخلص ومحبّ للبشرية ويدفع بمجتمعه إلى الكمال الإنساني فيما يقرر لهم من قوانين وتعاليم إنسانية محدودة بحدود ذلك الزمان ولا تنفع المجتمعات والأزمنة التالية لأنّ تلك التعاليم والخطابات مؤقتة وليس دائمية. ومن جهة أخرى إنّ هذه النظرية تتقاطع مع أصل** «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة». **والأمر الآخر أننا نجد أنّ القرآن يعتبر نفسه ذكراً للناس من جهة، ومن جهة أخرى أنّ هذا القرآن نفسه نزل في مجتمع ومحيط ثقافي خاص وقد تغير هذا المجتمع وهذا المحيط الآن بحيث أصبح يختلف عن محيطنا الثقافي. والسؤال هو: ماذا يمثّل القرآن بالنسبة لنا كذكر؟**

أين تقع الحدود الإلهية في نظرية «بسط التجربة النبوية» عندما يقول القرآن: (تِلْكَ حُدُودُ اللهِ...) [90] **وفي بعض الآيات الأخرى يطلق على الحدود والأحكام الاجتماعية ومنها الطلاق أو الصيام بأنّها حدود الله، فكيف يمكن إيجاد تلائم وانسجام بينها وبين هذه النظرية؟ ألا يشير ذلك إلى أن علينا أن نتحرك من خلال رؤية أخرى للقرآن على مستوى**

---

90 ـ سورة البقرة، الآية 187.

التوحيد ونطرح تفسيراً آخر له؟ والظاهر من هذه النظرية أنّ كل شخص يمكنه أن يكون نبيّاً ويقود مجتمعه نحو الدين والإنسانية.

ج ــ أولاً: كما ذكرنا في مقالة «بسط التجربة النبوية» أنّ التجربة النبوية أو التجربة الشبيهة بتجربة الأنبياء لم تنقطع بصورة كاملة بل هي باقية في روح وطبيعة البشر، ومع غض النظر عن الاستدلال العقلي لهذه المسألة، فنحن الشيعة على الأقل نعتقد بالنسبة للأئمة المعصومين أنّهم رغم كونهم ليسوا بأنبياء وغير مأمورين بمهمّة الأنبياء إلاّ أنّهم يملكون تجربة الأنبياء وتجربة الكشف عن العالم الغيبي. ومن هنا فإنّ القول بإمكان بسط التجربة النبوية يعدّ معقولاً ومقبولاً في دائرة المعتقدات الشيعية، وعلم الكلام الشيعي يقرر صحة هذه العقيدة تماماً، وأمّا بالنسبة للعقائد والكلام لدى أهل السنة فبالرغم من أنّهم لا يعتقدون بالأئمة المعصومين بعد النبي إلاّ أنّهم يعتقدون بمكانة خاصة للعرفاء في ما يعيشونه من حالات الإلهام والاتصال بعوالم الغيب.

وهنا يثار هذا السؤال: هل يستطيع كل شخص أن يكون رسولاً؟ في الواقع ينبغي الإذعان إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ كل شخص بإمكانه أن يكون نبيّاً لنفسه ويعيش حالات خاصة من خلال ما يجده من مكاشفات وذوقيات، ولكن المجتمع الديني الإسلامي سيتصدى لمثل هؤلاء الأفراد فيما لو أعلنوا نبوتهم من موقع القساوة والشدّة والخصومة، وفي الحقيقة أنّ النبي عندما قال: «لا نبي بعدي» فإنّه قد أمر أتباعه بايصاد وغلق هذا الباب وأن لا يعتنوا بمن يدعي هذا الادعاء، وبالنسبة للأشخاص الذين يعيشون هذا الاحساس ويجدون في أنفسهم مثل هذه الحالات الروحانية عليهم أن يكتموا هذا الشعور ولا يظهروا هذه الحالات للناس، فربّما يجد الإنسان أحياناً حالة معنوية خاصة بينه وبين الله ويشعر أنّه مكلّف بمهمّة

معينة من قبل الله، فلا يجب عليه العمل بهذا الدين أو بتعاليم ذلك المذهب، فأنا أشعر بأنّ بعض العظماء، مثل شمس التبريزي، كانت لهم مثل هذه الحالات ولكنّهم لم يدعوا اطلاقاً أنّهم أنبياء أو أنّ لهم شريعة خاصة وأحكاماً خاصة، كما يقول الشيخ محمود الشبستري في نظمه:

ـ ولكن عندما تخلو مع نفسك فالحذر فالحذر
ـ عليك بالمحافظة على ظاهر الشريعة

ولذلك يخرج هؤلاء عن دائرة بحثنا هذا، وكل إنسان يرتبط فيما بينه وبين الله تعالى برابطة معنوية خاصة يجب عليه أن يتحرك وفق مسؤليته، فلو أحسّ شخص أنّه لا يستطيع بعد الآن التحرك وفق تعاليم شريعة نبي الإسلام وشعر في نفسه أنّه له وظيفة أخرى، فيجب عليه أن يجيب ربّه من موقع الحجة، وأمّا الشخص الذي ليس لديه هذا الشعور والإحساس فعليه أن يعمل بوظيفته. ولكن مع كل ذلك فإنّ التجربة النبوية مستمرة وباقية في مجمل الصيرورة التاريخية في المجتمع البشري لأنّ تجليات الله لا تنفذ، ولا يمكن القول إنّ الله تعالى تجلي لنبي الإسلام ثم أوصد باب التجلي على نفسه، فالتجلي الإلهي مستمر وكل إنسان يتنعم ويحظى بهذه التجلي بمقدار ظرفيته.

أمّا بالنسبة لما تقدم من السؤال عن فائدة النبي في هذا العصر وأنّه إذا كان النبي قد ظهر في زمانه وطرح للناس تعاليم جيدة وخلق فيهم حركة معنوية عظيمة فالتاريخ البشري يحدّثنا عن وجود الكثير من هؤلاء الأخيار والمصلحين، ونبي الإسلام يعدّ واحداً منهم، فمن هنا ماذا يعني لزوم الاعتقاد بالنبي وما فائدته بالنسبة لنا؟

بإمكاننا أن نطرح هذا الكلام عن أي مصلح ومفكّر، فهذه المسألة لا تختص بالأنبياء ومجيء القرآن لا يعني أنّه يقلع الإنسان من زمانه ويجعله مرتبطاً بزمان آخر.

وهذا هو معنى الاجتهاد بالنظر الدقيق، فالمهم أن تتمكن من تفعيل حركة الماضي ليصلح للحاضر لا أن تستنسخ الماضي طابق النعل بالنعل، ونحن في حياتنا نتحرك على هذا المنوال في جميع المسائل الفكرية. فكل حالة يواجهها الإنسان من حالات التقليد والاتباع فإنّه يعمل بهذه الصورة، حيث نرى أنّ كل شخص له إمام ومقتدى، وعلى أية حال لا يمكنك أن تعمل مثل عمله تماماً، بل يجب أن تترجم أفعاله وسلوكياته في واقعك وتتحرك على هذا المستوى، وهذه الترجمة هي معنى الاجتهاد.

الأمر الآخر، السؤال عن النبي الذي ينبغي علينا اتباعه، فما يمثّل جوهر الدين لهذا النبي ورسالته السماوية هو تلك التعاليم والخطابات الأولية التي طرحها على الناس، فالنبي بالدرجة الأولى جاء برؤية جديدة للعالم، ثم انطلق من خلال هذه الرؤية للعالم على مستوى صياغة أخلاق وحقوق معينة، بمعنى أنّ الدين بمثابة بناء من ثلاث طبقات أو مجموعة من ثلاثة أُطر، فلو أخذنا بنظر الاعتبار الآيات المكية التي نزلت على النبي في أوائل البعثة، فسوف نرى تأكيداً واضحاً على مسألة التوحيد والمعاد، وإلى جانب ذلك هناك توصيات أخلاقية من قبيل وجوب اطاعة الله: (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ)[91] ثم الأمر بالزكاة والنهي عن البخل: (وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ)[92] حيث يحذر الأشخاص الذين يتحركون في سلوكياتهم من موقع الأنانية وحبّ المال والبخل. ولكننا لا نجد أحكاماً فقهية في السور المكية فقد نزلت هذه الأحكام في المدينة، وتمثّل هذه الأحكام الإطار الخارجي للدين حيث أضيفت إلى الدين في آخر الأمر. فعندما ارتوى العرب من منهل الدين وشعروا

---

91 ـ سورة قريش، الآية 3.

92 ـ سورة الماعون، الآية 7.

بالقوة والحيوية في جو هذه الدعوة النبوية، تحركوا في مجال بسط هذا الدين والعمل على مدّ أغصانه إلى سائر البلدان وبذلك استطاعوا استمالة قلوب سائر المجتمعات، وهذه الجاذبية لا ترتبط بالأحكام الفقهية، فلا ينبغي أن نتصور أنّ النبي استطاع أن يقهر العالم ويثير اعجاب الناس في المجتمعات الأخرى بما جاء به من أحكام الحيض والنفاس والزواج والطلاق والرق وأمثال ذلك، فالشيء الذي سخّر قلوب العرب للنبي وأثار إعجاب الآخرين هو تلك التعاليم الأولية للإسلام والتي تمثّل جوهر الدين، ومحور هذه التعاليم والأصل في خطاب النبي للناس عبارة عن عبادة الله.

وبالنسبة للسؤال عن مقولة: حلال محمد حلال إلى يوم القيامة. فصحيح أنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، غاية الأمر أنّ البحث يتركز في ما هو هذا الحلال وهذا الحرام.

إنّ فقهاء الشيعة كانوا طيلة اثني عشر قرناً لا يصلّون صلاة الجمعة وكان البعض منهم يرى حرمة صلاة الجمعة أيضاً في حين أنّ وجوب صلاة الجمعة وارد في القرآن الكريم، هؤلاء الفقهاء بالرغم من اعتقادهم أنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، ولكنّهم يقولون إنّ صلاة الجمعة في عصر غيبة إمام المعصوم حرام. ومن هنا لا ينبغي الاكتفاء والقناعة بظاهر هذا الكلام وهذا المفهوم، فصلاة الجمعة لها حكم القرآني بيّن: (إِذَا نُودِي لِلصَّلاَةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ...)[93] ولكن عامة فقهاء الشيعة (إلاّ نادراً وهو ما وقع في عصر الصفوية) قالوا بتوقف هذا الحكم ولم يعملوا به، وذهب البعض منه إلى حرمته. وفي زماننا هذا وكذلك في الكثير من الأزمنة الأخرى أفتى الفقهاء بتوقف إجراء الحدود، فالمرحوم السيد الخونساري كان يعتقد بعدم

---

93 ـ سورة الجمعة، الآية 9.

جواز إجراء الأحكام الشرعية من قبيل قطع اليد أو القتل، وكان يقول بأنّ أحكام هذه الجرائم لا ترتبط بعصرنا، ولذلك فصحيح أنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، ولكن تشخيص الحلال والحرام أمر منوط، بوجود قيود وشروط معينة، حيث يمكن لشخص أن يعتقد بأنّ هذه القيود والشروط غير موجودة في العصر الحاضر، ويقول بوجوب الصبر والانتظار إلى آخر الزمان. وكما ذكرتم أنّ القرآن الكريم يقول: (تِلْكَ حُدُودُ اللهِ...)[94] فهذا صحيح ولكنّه ليس كل ما في المسألة، المهم أن نعرف أنّ الحدود الإلهية متى ينبغي أن تقام وتحت أية ظروف وشروط وضوابط. فلابدّ من إجراء اجتهاد جديد في كل هذه المسائل، وهذا هو لبّ الاجتهاد وفحواه. وكلام ولي الله الدهلوي ناظر إلى هذا المعنى حيث يقول: إنّ النبي بنى مجتمعاً لأنّه لا يستطيع القيام بعمل آخر. وفي الواقع أنّ النبي إذا كان قد بعث في أي مجتمع آخر فإنّه سيتحرك على هذا المستوى أيضاً وسيعمل هذا العمل، وهذا يعني أنّ عليكم اتخاذ هذا العمل أسوة لكم ولكن ليس بمعناه المطابقي وأن نعمل مثله طابق النعل بالنعل، فيجب على كل شخص أن ينظر إلى مقتضيات زمانه ويتحرك لتجسيد وممارسة تلك الأمور الكلية في مجتمعه. وهذا يعني أن قيمة أفعال النبي تمثّل قيمة في إطار النموذج لا أنّها قيمة ثابتة في امتداد الزمان.

والواقع أنّ فقهاءنا لا يفكّرون بهذه الطريقة ولا يتحركون على مستوى العمل والفتوى بهذه الرؤية. ولكن عندما نراجع التاريخ ونتعمق في معطيات عمل النبي فسوف نلتفت إلى أنّ النبي خلق حركة جديدة في مجتمعه. ونحن بدورنا عندما قبلنا دعوة النبي وتعاليمه لا ينبغي أن نتصور أنّه لا شيء بعد ذلك ويكفي مجرّد

---

94 ـ سورة البقرة، الآية 187.

قبولنا لتعاليمه وأقواله، في حين أنّ العلاقة بين التابع والقائد تمثّل علاقة ديالكتيكية كالعلاقة بين الطبيب والمريض، فالطبيب عندما يفحص المريض ويكتب له نسخة الدواء ويعمل على معالجته، وتدريجياً يتماثل المريض للشفاء فحينئذ يمكن لهذا المريض السالم أن يدعي أنني بما أعيشه من حالة الصحة والسلامة فلا أحتاج إلى طبيب، فيجب أن نقول له أنّك هو الشخص الذي كان مريضاً قبل الآن وكنت محتاجاً إلى الطبيب، غاية الأمر أنّ علاقة الطبيب والمريض تقوم على هذا الأساس، وهو أنّ الطبيب يسعى إلى فسخ علاقته بالمريض فلا يبقى المريض على فراش المرض ليحتاج إليه دائماً، وهكذا الحال بالنسبة للعلاقة بين المعلم والطالب، فالمعلم يسعى إلى فسخ وهدم الرابطة بين المعلم والطالب حيث لا يبقى الطالب طالباً دائماً بل يكون عالماً.

النبي جاء لمجتمع جاهلي يعيش المسخ في هويته فتحرك على مستوى تبديل وتغيير هذه الهوية، وعندما استطاع تغيير هذه الهوية فلا ينبغي أن يقول هؤلاء القوم أننا لا نحتاج إليك بعد الآن لأننا نملك هوية جديدة قد منحتنا إيّاها. وأساساً فإنّ عنصر حاجتنا للنبي هو هدم وفسخ هويتنا السابقة ومنحنا هوية جديدة بحيث نبقى نمارس ونعيش هذه الهوية الجديدة. وهكذا الحال في الأجيال اللاحقة أيضاً، أي أنّه عندما يبرز انحراف في المجتمع ينبغي الرجوع إلى النموذج الأول وتصحيح الخلل والانحراف على غرار ما يمثّله النموذج الأول من أسوة وقدوة، وبالطبع فإنّ التدين لا يقتصر على ارتباط المؤمنين بتعاليم النبي، بل يمثّل ارتباطاً وتعلقاً بشخص النبي أيضاً، وهذه المسألة هي ما يتضمنه مفهوم «الولاية المعنوية» الذي ليس مدار بحثنا الآن. ولكنّ تعاليم النبي الأساسية في دائرة العقائد الأخلاق والحقوق هي محل البحث، فأدنى تعاليم النبي هي التي

تتصل بالأحكام الفقهية والتي تمثّل أكثر التعاليم الدينية عرضية وقشرية، والأحكام الفقهية تمثّل أشدّ التعاليم الدينية قشرية من جهة كونها تاريخية وبعيدة عن أصل الدين.

● وتطبيقاً لنظرية بسط التجربة النبوية فإنّ النبي كان حاله حال البشر الآخرين من حيث أنّه كان يعيش تجارب معنوية معينة، وهذه التجارب تكاملت بمرور الزمان وأصابها البسط والامتداد، إلى هنا لا نجد مشكلة، ولكن عندما نقول إنّ القرآن يتضمن تجربة البسط والامتداد في آفاق المعرفة الإلهية فإنّ ذلك سيخلق مشكلة، وأساس هذه المشكلة التي تثور في الذهن هي ما يتعلق بالوحي الإلهي لنبي الإسلام حيث ورد أنّه نزل مرّة واحدة على قلبه، أي أنّ القرآن نزل في ليلة القدر مرّة واحدة على النبي كما ورد في «سورة القدر»، ولكن هذا المعنى يتقاطع مع نظريتكم في الامتداد الزمني للوحي أو على الأقل لا يخضع لهذه المقولة ولا ينسجم في إطارها.

ج: هناك ملاحظة جديرة بالنظر والاعتبار، فعندما نتحدّث عن الوحي والكلام الإلهي فإننا نتحدّث من خلال مقولة ورؤية ميتافيزيقية خاصة، ولابدّ من الإهتمام والنظر إلى هذه الرؤية الميتافيزيقية بدقّة، فأنا شعرت من خلال كلماتكم أنّكم تقولون إننا لو قلنا بإنّ القرآن هو كلام النبي فسوف تبرز إشكالات متعددة، في حين أننا لو قلنا إنّ القرآن هو كلام الله فسوف يكون لنا معه شأن آخر. فهنا نلاحظ رؤية ميتافيزيقية تتحرك من موقع الفصل بين الله والعالم. وهذه الرؤية الميتافيزيقية التي تفصل بين الله ومخلوقاته يجب أن ترتكز على مسبوقات ومفروضات ذهنية ثمّ تطرح على بساط البحث والنقاش، وثانياً: أن تبيّن الأدلة التي استندت عليها في تصحيح هذه الرؤية. وأنا بدوري لا أرى مثل هذه الفاصلة بين الله وخلقه في إطار الرؤية الكونية للعالم، ولا ينبغي أن أقول بها. و مقصودي أنّ هذا الرأي وهذه النظرية غير مستساغة بلحاظ الفكر الإسلامي أو على الأقل في إطار الفلسفة الإسلامية. فعلينا استجلاء مقولة عمل الذهن في هذه الباب، وهناك مقالة

لأحد العلماء المعاصرين في ظاهرة سماع موسى لصوت الله من الشجرة، فقد ذكر أنّ هذا الصوت كان من خارج الشجرة لا من داخل الشجرة نفسها. وهذا كلام غريب جدّاً، فعندما نتحدّث عن الله فلا يبقى معنىً لداخل الشجرة وخارجها. إنّ كون الصوت ـ أي الوحي ـ ينبع من أعماق ذات النبي أو أنّه يلقى في قلبه من الخارج فهي مسألة ترتبط بنا، فنحن الذين نفكر مثل هذا التفكير على مستوى الداخل والخارج ونرى تفاوتاً بينهما. وأمّا بالنسبة لله تعالى حيث نرى أنّه موجود في كل مكان ولا يوجد مكان أفضل وأهم من مكان آخر بالنسبة لوجود الله ولا يوجد مكان أقرب إليه من مكان آخر فحينئذ لا فرق في قولنا بأنّ الله يتحدّث من داخل النبي أو خارجه.

إنّ هذا النمط من التفكير بوجود طول وعرض وحدود وفواصل في مورد الأجسام إنّما يكون في عالم المادة، ولكن بالنسبة لله تعالى فلا معنى للقرب والبعد المكاني ولا للماضي والمستقبل في إطار الزمان، «ليس عند ربّك صباح ولا مساء» إنّ الطول العرض والعمق والقرب والبعد لا مصداق لها بالنسبة لله تعالى، ولذلك فإنّ الله تعالى كما أنّه واقع في أعماق وجود النبي فكذلك في خارجه. وبالنسبة لجبرائيل أيضاً فإنّه لا يختلف حاله في باطن النبي أو خارجه. وتصور أنّ جبرائيل أو ملك الوحي كطير يأتي إلى النبي هو تصور سقيم وغير صحيح، وكما قلت إنّ ما وراء الطبيعة محيط بما في الطبيعة وهذه الاحاطة، هي احاطة شاملة وكاملة وليس هناك مكان يختلف عن مكان آخر بالنسبة للذات المقدّسة أو عالم الغيب، ولذلك فإنّ جبرائيل أو الله كما أنّه يتصل بباطن النبي فكذلك حاله في خارجه. وأساساً فإنّ روح الإنسان ليس لها داخل وخارج، فهذه من صفات الجسم حيث يتصف بكونه داخلاً أو خارجاً بالنسبة للأجسام الأخرى.

من هنا لابدّ من تغيير تصورنا الذهني عن هذه الظاهرة، أي أن نترك النموذج المقتبس من عالم الأجسام والمادة، فهذا النموذج لا يمثّل مثالاً مناسباً لما نحن فيه وربّما يثير أمامنا غباراً يمنعنا عن وضوح الرؤية ويكون مربكاً للعقل في بعض الموارد. حيث لا يعكس صورة صحيحة في تصوراتنا عن الواقع والحقيقة. إنّ مفهوم جبرائيل أو ملك الوحي الذي يقال إنّه ينزل على النبي إنّما يكون صحيحاً إذا تصورناه وأدركناه من خلال هذه الرؤية. والفلاسفة والمتكلمون بدورهم يعتقدون أنّ الملك فاقد للصورة والشكل، أنّ عالم الملائكة ليس عالم الصور الأشباح و الأجسام. ولذلك فإنّ تصوير شكل ملك الوحي إنّما يقع في ذهن النبي لا في الواقع الخارجي.

على كل حال يجب أن نملك تصوراً صحيحاً عن احاطة ما وراء الطبيعة بعالم الطبيعة. فإنّ جميع عالم الطبيعة له اتصال بعالم ما وراء الطبيعة ولا يوجد قسم وجزء ممّا وراء الطبيعة هو أقرب أو أبعد إلى الأشياء في عالم الطبيعة، فالفاصلة بينه وبين جميع الأشياء الطبيعية واحدة، وأول هذه الأمور، الحقيقة الإلهية المقدسة، فليس لنا حديث عن بقية عالم ما وراء الطبيعة لأنّ ذلك محل خلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين، ولكن بالنسبة إلى الذات المقدسة فالحكم في هذا المورد قطعي ولا خلاف فيه، ولنفرض أنّ الكلام الإلهي هو ما يقوله جبرائيل للنبي لا أنّ النبي يقوله في ذاته، ففي هذه الصورة ينبغي أيضاً أن نسأل أنفسنا هذا السؤال: ممن يسمع جبرائيل هذا الكلام؟ هل يسمع هذا الكلام من ملك آخر، أو أنّ جبرائيل يدرك هذه الأشياء بنفسه وتخطر هذه الكلمات على ذهنه ثم يتوسط بإلقائها في روع النبي وذهنه؟ فلابدّ أن نصل في النهاية إلى مكان نتوقف عنده ونعتقد بأنّ موجوداً

توصل إلى هذه المضامين والمعاني بدون واسطة وأدرك أنّها مضامين إلهية. والآن إذا لم نأخذ بنظر الاعتبار أنّ النبي هو الشخص الذي يتحدّث بكلام إلهي بدون واسطة، ففي النهاية يجب أنّ تصل السلسلة إلى موجود يدرك هذه المضامين بدون واسطة، ولا يمكننا القول بأنّ جبرائيل قد أخذها من جبرائيل آخر وذلك الآخر أخذها من ثالث وهكذا، فنحن نجد أنفسنا مضطرين في هذا النظام الفكري إلى الوقوف عند حدّ معين ونقول إنّ موجوداً «مهما كان اسمه» أدرك أنّه قد حصل في أعماق نفسه وذاته على هذه المضامين والأفكار الإلهية. وهذا الموجود تارة يكون واسطة لنقل هذه الأفكار إلى شخص آخر وتارة أخرى لا يكون كذلك بل يقول إنّ هذه الأفكار أدركتها بنفسي واستوحيتها من عالم الغيب. ونحن عادة نعتقد بأنّ النبي إذا توصل بنفسه إلى إدراك هذه الحقائق الإلهية فإنّ ذلك لا يكفي لكون هذا الكلام وحياً إلهياً، ونتصور بأنّ الله تعالى يجب أن يختار من ينطق بكلامه، وطبقاً لما ورد في الآيات القرآنية عن كيفية الوحي أنّه على ثلاث أنحاء:

(وَمَا كَانَ لِبَشَر أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَاب أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ)[95].

هذه كلها من أنواع الوحي، هناك الوحي المباشر، والوحي بالواسطة، والوحي بدون واسطة. ولكنّ الكلام أنّ هذا الوحي من النوع الأخير والذي يدركه النبي بدون واسطة ليس بنفسه معياراً وملاكاً لكون الكلام إلهياً. فنحن لا ننكر أنّ الوحي يمكن أن يكون بواسطة، ولكن لا ينبغي أن يكون هذا المعنى أي مع الواسطة هو المعيار والملاك لكون الكلام إلهياً.

فالنبي نفسه يمكن أن يصل إلى فكرة معينة ويدرك في نفسه كشفاً عن حقيقة معينة «وأود أن استخدم كلمة

---

95 ــ سورة الشورى، الآية 51.

الكشف» ويكون هذا الكشف إلهياً ويطلق عليه اسم الوحي، فليس في هذا الأمر مشكلة اطلاقاً. أمّا كيفية التوصل إلى تحقق هذا الكشف فلا دخل له في ماهية الوحي. هذه الكيفية مهما تكن، سواءً قلنا بأنّ ملكاً ألقى في روعه هذا الكلام، أو أنّ النبي نفسه وجد هذه الخصوصية، فكل هذه الأمور تؤكد أنّ النبي يتحرك من موقع التأييد الإلهي، فالنبي إنسان يتحرك فكره في دائرة الاشراق الإلهي والهداية الربانية، والكلام الذي يجري على لسانه كلام مدروس وباشراف الهداية السماوية، فأنا لا أتصور وجود مشكلة في هذا الكلام.

والخلاصة أننا لا نواجه مشكلة في كون الوحي أمراً إلهياً، فعندما نقول إنّ الوحي الذي نزل على النبي هو أمر تاريخي وخاضع لعنصر الزمان والمكان ومقتضيات العصر فإنّ هذا الكلام لا يثير خللاً في كونه إلهياً، لأنّ معنى هذا الكلام أنّ النبي ينطلق في كلماته وتعليماته من موقع الهداية الإلهية والإشراف الرباني ويتكلّم بما يناسب تلك الأجواء وذلك العصر. فليس معنى كون الكلام إلهياً أن يكون قول الإنسان وفعله فوق الزمان وفوق المكان، فهذه خصوصية ما وراء الطبيعة. فما تقوله في سؤالك ينطبق على أمور ما وراء الطبيعة، وما وراء الطبيعة يختلف عن كون الشيء إلهياً، فالطبيعة إلهية أيضاً وما وراء الطبيعة إلهي أيضاً. فالإلهي أعم من الطبيعي وممّا وراء الطبيعة. نعم ما وراء الطبيعة يستلزم عدم الزمان المكان، فإذا كنّا من جنس الملائكة فسوف تكون نسبتنا إلى العالم نسبة أخرى، والآن نحن نعيش داخل عالم الزمان والمكان ولنا نسبة خاصة مع عالم الطبيعة، ومع ذلك يصدق علينا الشأن الإلهي، ولو كنّا ملائكة فيصدق علينا الشأن الإلهي أيضاً، أي أننا في كلا الحالين مخلوقون لله تعالى، وفي كلا الحالين نخضع في بقائنا وحياتنا وحركتنا لمشيئة الله وأمره.

ففعل النبي وكلامه ورسالته جميعها إلهية، أي أنّها تتحرك من موقع الهداية الإلهية والإشراف الرباني. ولكنّ ذلك لا يعني أنّها فوق الزمان والمكان، لأنّ النبي نفسه خاضع لمؤثرات الزمان والمكان، فالنبي قد بعث في قوم معينين وفي تاريخ معين ولا يستوعب جميع الأزمنة والأمكنة، وقد ولد من أب وأُم معينين لا من جميع الأباء والأمهات، ويتحدث بلغة معينة لا بجميع اللغات. ويخاطب أُناساً معينين لا جميع الناس في المجتمعات والبشرية وهكذا. فالنبي، وبسبب كونه بشراً جسمانياً وقد دخل إلى عالم الطبيعة فكل شيء في عالم الطبيعة طبيعي، بمعنى أنّه مطبوع بطابع الطبيعة على جبينه ولا يتمكن من الخروج عن هذا الإطار.

وحتى بالنسبة للروح فالفلاسفة يعتقدون بأنّها موجود ما وراء الطبيعة، ولكن عندما جاءت إلى هذا العالم صارت من جملة الأشياء الطبيعية، أي صارت في قفص البدن، فعندما تريد الروح أن ترى الأشياء لابدّ أن تستخدم هذه العيون الجسمانية، وإذا أرادت أن تسمع شيئاً فعليها الاستعانة بالأُذن الجسمانية، فالفلاسفة يعتقدون بأنّ السماع هو من شأن الروح والروح ليست جسماً ولا عين لها ولا أُذن ولا يد لها ولا رجل، ولكن عندما جاءت إلى هذا العالم وصارت محبوسة في إطار هذا البدن فإنّها لا تستطيع العمل بحرية وبدون الاستعانة بالمادة، فالروح لا تستطيع الطيران، فعندما نسافر إلى مكان آخر تسافر معنا، وإن بقينا ستبقى معنا، ليس للروح أن تقول إنني موجود سماوي وما وراء الطبيعي ولا أهتم بهذه القيود الجسمانية. وهكذا الكلام بالنسبة للوحي، فجبرائيل، كما يحدّثنا القرآن عنه، عندما ينزل على النبي ويريد أن يتكلّم معه، فإنّه يتكلّم معه باللغة العربية لا بلغة أخرى، أي أنّ هذا الملك يتقيد أيضاً بقيود الطبيعة. وكذلك فإنّ هذا

الملك قد جاء إلى الجزيرة العربية وإلى الحجاز ليلتقي بالنبي لا في قارة أخرى، ومقصودي أنّ ذلك الملك تقبّل حالة القيود الطبيعية وأنحاء المحدوديات للنبي وعليه أن يرضخ لهذه القيود ويتقيد بها، هذا بالنسبة إلى الأمور العامة لظاهرة الوحي الميتافيزيقية. إذن فنحن في جميع هذه البحوث ننطلق من مسبقة ومصادرة افتراضية، وهذا الفرض المسبق يتلخص في أننا نعيش في عالم الطبيعة وكل ما حولنا يتحرك من موقع الطبيعة، والأشياء الطبيعية تتلون بلون الطبيعة وتخضع لعنصر الزمان والمكان والظروف التاريخية والجغرافية، ولكنّ هذا لا يلزم منه أن تكون هذه الأشياء غير إلهية أو أنّها بشرية محضة، وبمعنى آخر لا ينفي أمر الهداية السماوية والإشراف الإلهي.

أمّا بالنسبة للنزول الدفعي والتدريجي للقرآن، فكما قلنا إنّ أحد النتائج الإيجابية لنظرية «بسط التجربة النبوية» هي عدم تصادم هذين القولين حيث يمكن الجمع بينهما في هذه الرؤية، أي إمكان الجمع بين أن يكون القرآن نزل دفعة واحدة مرّة ونزل تدريجياً مرّة أخرى، ولكن على أساس نظرية الآخرين في هذا الباب فإنّنا سنواجه مشكلة، بمعنى أنّهم قالوا تارة في تفسير النزول الدفعي والتدريجي أنّ القرآن نزل مرّة إلى السماء الدنيا وإلى البيت المعمور في ليلة القدر، ثم نزل على قلب النبي بصورة تدريجية، وهناك كلمات ومفاهيم عجيبة وغريبة لا يمكن الخروج منها بنتيجة واضحة، وأمّا على نظرية القبض والبسط فمعنى النزول الدفعي والتدريجي هو أنّ القرآن نزل مرّة واحدة في ليلة القدر بحيث إنّ شخصية النبي في تلك الليلة صارت شخصية قرآنية وأنّ النبي وصل في تلك الليلة إلى مراده ومحبوبه، فالنبي كان يمارس رياضة مدّة أربعين سنة وفي سن 38 سنة أو 40 سنة، على اختلاف الأقوال،

تجلّت للنبي حقيقة النبوة وصار منوراً كبوذا، ونزل عليه الوحي وزالت عن عينه الحجب والأستار دفعة واحدة، ففي تلك الليلة صار نبيّاً، وهذه الليلة هي ليلة القدر في شهر رمضان، فهذه الليلة هي ليلة الوصال والليلة التي حصل النبي فيها على نتيجة أتعابه ورياضته، فقد كان النبي يتوجه إلى غار حراء وينام (كما يمكنني أن أتصوره في ذهني) وينظر إلى السماء المليئة بالنجوم ويفكّر في أمره ويستغرق في عالمه الروحاني. ففي تلك الليلة نزل عليه القرآن وعلم النبي أنّها ليلة القدر: (... خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْر) [96]. أي إذا مارست الرياضة وتهذيب النفس مدّة ألف شهر لتصل إلى هذه الليلة فإنّ هذه الليلة من حيث القيمة والاعتبار خير من ألف شهر بل ألف سنة أيضاً، والخلاصة أنّك إذا استغرقت في جهاد النفس زمناً طويلاً وصبرت على الأتعاب والمحن والظروف الصعبة لتحصل على الوصال في هذه الليلة وترى معشوقك فيها فإنّ هذه الليلة تكون بالنسبة لك ليلة القدر. فهذه الليلة كانت بالنسبة للنبي ليلة قرآنية، بمعنى أنّ الحقيقة القرآنية بأجمعها نزلت عليه ليكون نبيّاً ثم تترشح منها آيات القرآن بعد ذلك. فهذه الشخصية النبوية الجديدة كانت بمثابة الرصيد والخزين القرآني الذي حصل عليه النبي دفعة واحدة ثم تحرك على مستوى تعليم الآيات القرآنية وإرشاد الناس بها بالتدريج. أمّا على التفاسير الأخرى فالجمع بين هذين المقامين غير واضح.

● **هناك آيات في القرآن توحي إلى أذهاننا أنّ هذا الكلام ليس من النبي وأنّ هناك شيئاً خارج النبي يراقب النبي بصورة دائمة ولا يسمح له بأي تجاوز عن كيفية أداء الرسالة، مثلاً عندما نقرأ بعض الآيات التي تخاطب النبي من موقع العتاب: (**عَبَسَ وَتَوَلَّى**)** [97] **و (**وَلَوْلاَ

---

96 ـ سورة القدر، الآية 3.

97 ـ سورة عبس، الآية 1.

أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً)[98] و (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ. . .)[99] **أو تخاطب النبي في مورد آخر: (**لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ* إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ)[100]**.وهذا يعني أنّ هذا المتكلم يطلب من النبي تعطيل عمل حافظته وأن لا يهتم بأمر حفظ الآيات في ذهنه ولذلك يقول له: (**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ)**.** **والملاحظة الأخرى هي أنّك قلت في مورد: إنّ القرآن بما يمثله من امتداد وانبساط على مستوى الزمان كان بإمكانه أن يكون أكثر من هذا القرآن الحالي. وهذا يعني كما تقول إنّه لو كان الحوادث التي جرت في زمان النبي أكثر كانت آيات القرآن أكثر أيضاً، وفي مقابل ذلك قلت إنّه يمكن أن يكون أقل من هذا أيضاً فيما إذا كان عمر النبي أقل أو أنّ الحوادث كانت أقل. وهنا يثار هذا السؤال: ما معنى قول تعالى: (**. . . الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ. . .)[101] **حينئذ؟ إنّ المفهوم العام لهذه الآية أنّ القرآن يريد أن يقول إنّه في هذا اليوم كمل الوحي النازل عليك، وهذا الإكمال يعني أنّ ظاهرة الوحي لابدّ أن تمر من خلال هذه المراحل لتصل إلى هذا المستوى، وعندما وصل إلى هنا فقد كمل، وهذا يعني أنّه لو كان الوحي أقل من ذلك فلا معنى لقوله: (**. . . الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ. . .)**. إذن يجب أن يكون حجم القرآن معيناً وبمقدار محدد ليصدق عليه مفهوم الإكمال؟**

ج: إنّ القرآن الكريم يتضمن خطابات متوجهة للنبي بشكل مباشر، وقد أشرت في السؤال إلى نماذج منها وهي كثيرة، ولكنني لم أفهم لحدّ الآن وجه المنافاة بين كلامك وما قلته آنفاً. أما مقولة أنّ القرآن يوحى للنبي أو أنّ النبي يشعر أنّ شخصاً يتحدّث معه فليس محل بحث، فليس الأنبياء فقط بل حتى الأشخاص ما دون الأنبياء يشعرون في أنفسهم بمثل هذا الشعور والإحساس. وأنا وأنتم ربّما نرى في المنام شخصاً يتحدّث معنا، فأنا رأيت مرات كثيرة في عالم الرؤيا شخصاً ينشدني بعض الأشعار وقد كتبت بعض هذه الأشعار بعد الانتباه من النوم، وهذه الأشعار ليست من أشعاري وليست لشاعر آخر

---

98 ـ سورة الإسراء، الآية 74.

99 ـ سورة هود، الآية 12.

100 ـ سورة القيامة، الآية 16 و 17.

101 ـ سورة المائدة، الآية 3.

بل هي أشعار جديدة، بمعنى أنّه بإمكان نسبة هذه الأشعار لي لأنّه لا أحد أنشد هذه الأشعار قبل ذلك، لكن في نفس الوقت هي أشعار شخص رأيته في عالم الرؤيا وأنشدني هذه الأبيات، أو في مورد إحضار الأرواح حيث يتفق ذلك كثيراً. ولعلكم قرأتم كتاب «الإنسان روح لا جسد» وهو كتاب على درجة من الأهميّة ويقع في مجلدين ويشرح فيه أشكال الاتصال مع الأرواح. ويبدأ هذا الكتاب بقصيدة مطولة جدّاً، ومؤلف هذا الكتاب هو أحد أساتذة جامعة عين شمس في مصر وقد كتب يقول بأنّه أحضر روح أحمد شوقي «أمير الشعراء» بعد وفاته، وأنشده هذا الروح هذه القصيدة المطولة ويقول: لقد عرضت هذه القصيدة على أدباء العرب فأيدوا أنّ هذه الأبيات لأحمد شوقي. وهذه القصيدة لم يكن لها وجود قبل احضار هذه الروح، ولم يكن هناك شخص آخر بإمكانه إنشاد هذه القصيدة. أمّا ما هو تفسير ظاهرة تحضير الأرواح؟ فهذا لا يرتبط بموضوعنا. فلو كانت هذه القصة صحيحة، فذلك يعني أنّ هذه الواقعة ليست من قبيل الوقائع العادية، أي أنّ هذا الكلام وهذا النمط من التفكير والكتابة وإنشاد الشعر يمثّل ظاهرة غير طبيعية. وليس شيئاً تمّ إلقاءه في ذهن الواسطة في حالة طبيعية.

أريد أن أقول إنّ هذا المقدار من المسألة في حالات الرؤيا يعدّ أمراً طبيعياً ومتعارفاً بين الناس. والعرب أنفسهم في زمان النبي كانوا يعتقدون أنّ الشعر يتمّ إلقاؤه بواسطة في ذهن الشاعر. الدكتور نصر حامد أبو زيد تعرض لهجوم في مصر وله كتاب باسم «مفهوم النص» وهو كتاب جيد، ويطرح في هذا الكتاب مفهوم تاريخية القرآن، وأحد المحاور المهمّة في هذا الكتاب أنّه يقول إنّ الكثير من المفاهيم الواردة في القرآن هي مفاهيم معروفة لدى العرب الجاهليين، وقد ذكرت بدوري

هذه الحقيقة في بحث «البعثة وأزمة الهوية»، ولهذا السبب كان العرب يفهمون كلام النبي ويدركونه من موقع الوضوح في الرؤية، أي عندما يقول النبي إنني أوحي إليّ وأنّ ملكاً أوحى إليّ هذا الكلام لم يكن كلامه هذا مثار للعجب لديهم ولم يعترضوا على النبي بأنّ ما تقوله أمر عجيب وغريب. فالعرب أنفسهم كانوا يعتقدون بمثل هذه العقائد، ويرون أنّ الشعراء يوحى لهم وأنّ هناك ملكاً أو شيطاناً يوحي لهم هذه الأبيات الشعرية. وعلى هذا الأساس لم يتحركوا في مقابل النبي من موقع التعجب والاستغراب والاعتراض، بل كان الأمر طبيعياً جدّاً بالنسبة لهم. فالإنسان قد يحسّ أحياناً بأنّ هناك من يخاطبه أو يأمره وينهاه ولا يتعجب من ذلك وقد يحدث هذا الأمر بشكل طبيعي في حركة الحياة والإنسان، إلاّ أننا نرى الأمر بالنسبة للنبي من زاوية أخرى، فلو لم نكن نعتقد بأنّه نبي لكنّا نقول إنّ كلماته هذه نابعة من قوّة الخيال المتوفرة لدى جميع الأفراد. ولكن بما أننا نعتقد أنّه نبي وأنّه يعيش بعض الحالات الروحانية وأنّه يعيش التسديد الإلهي، وهو مأمور بإيصال بعض التعاليم السماوية للناس، أضحى هذا الموضوع معقولاً وقابلاً للفهم ولا توجد مشكلة فيه.

●أي أنّه يعتبر نوع من حديث النفس وأنّ النبي يتحدّث مع نفسه؟

ج: كلا، ليس حديث النفس، فأنت حينما ترى في عالم الرؤيا أنّ شخصاً يتحدّث معك فلا يمكن القول بأنّه من حديث النفس. في كثير من هذه الموارد تشعر أنّك فوجئت بهذا الشيء ولست الفاعل له بل تمثّل العنصر القابل، أي أنّك تواجه هذه الحالة بدون أن يكون لديك اختيار فيها. عندما نقول إنّ هذه الأمور ترتبط بشخصية النبي فليس معنى ذلك أنّ النبي هو مخترع هذا الكلام، بل معناه أنّ هذا الكلام يرتبط بقدرته ورصيده المعنوي والمعرفي.

● أي أنّه في الواقع نحو من الإشراق الذي يحدث للنبي ويحيط به دائماً ويقوده في مسيرته في خط الرسالة، فهل هذا صحيح؟

ج: نعم.

● بالنسبة للإعجاز العددي للقرآن بالإمكان ايراد بعض الإشكالات عليه، ولكن القسم الأعظم منه صحيح وليس فيه إشكال، وهذا يشير إلى تبعية هذا الكلام الوحياني لبعض القوانين. فبعض موارد هذا الإعجاز العددي تمّ كشفها ولكن ربّما تكون هناك أشياء أخرى ترتبط بهذا الأمر. فهل يمكن القول إنّ الله أراد أن تنزل بعض الآيات بهذا الشكل وبهذه الصورة ويتمّ عرضها للناس بهذا الشكل أيضاً ويتمّ الاحتفاظ بهذا القسم أيضاً؟

ج: عندما تقول «إنّ الله أراد» فماذا تقصد؟ إنّ قولنا إنّ الله أراد ذلك أو لم يرد فلا يحقق لنا ما نريده. فإذا كان عدد الآيات في القرآن عشرة آلاف أية بدلاً من ستة آلاف ونيف الموجودة حالياً، فسوف نقول أيضاً إنّ الله أراد أن يكون عدد الآيات عشرة آلاف آية، وإذا كان عددها ستمائة آية أيضاً فسوف نقول إنّ الله أراد لها أن تكون ستمائة آية، فنحن لا نملك أي شاخص ومعيار على ما يريده الله، والقول بأنّ «الله أراد» يعدّ نوعاً من تبيين الحادثة بعد الوقوع. إذا استطعنا خلق نظرية لبيان الحوادث قبل وقوعها ثم نعمل على مطابقة الحوادث بعد وقوعها على تلك النظرية فسوف نتمكن من الخروج بنتيجة معلومة وملموسة. وهكذا حالنا بالنسبة للحوادث الطبيعة، فنحن نعتقد أنّ هذه الطبيعة مخلوقة من قِبل الله، مثلاً نقول إنّ زاوية تماس النور متساوية مع زاوية إنعكاسه، فلو أنّها كانت غير مساوية لقلنا أيضاً أنّ الله أراد أن تكون غير مساوية، فنظرية ربط الأمور بإرادة الله لا تمثّل حلاً للمشكلة بل يعود هذا الكلام إلى مقولة التناسب بين العلم والميتافيزيقيا، فإذا كانت النسبة جلية وواضحة فسوف تكون الاجوبة على هذه الأسئلة جلية وواضحة أيضاً وإلاّ فلا، فلا يصح اتخاذ مقولة إرادة الله ومشيئة الله وأمثال ذلك في عملية التنظير للحوادث الطبيعية، لأنّ نسبة المشيئة الإلهية

وإرادة الله وعلمه وجميع أوصاف الباري تعالى بالنسبة لجميع الظواهر الطبيعة متساوية.

إنّ النظريات والفرضيات العلمية لا تمثّل بياناً بعد وقوع الواقعة بل تبيّن الظاهرة قبل وقوع الواقعة وماذا سيحدث بعد الآن، فطبقاً لنظرية تساوي زاويتي النور وانعكاسه نقول إنّه إذا تقرر اطلاق نور بزاوية خمسين درجة فإنّ زاوية انعكاسه ستكون خمسين درجة حتماً، ولكن بالنسبة لإرادة الله وعلمه وسائر صفاته فلا يمكننا تقرير شيء من هذا القبيل، فقد بعث مئة وأربعة وعشرون ألف نبي ونقول إنّ إرادة الله تعلقت ببعث هذا العدد، ولو أنّ العدد كان مئة وخمسة وعشرين ألف نبي لقلنا أيضاً إنّ إرادة الله تعلقت ببعث مئة وخمسة وعشرين نبي، ولو بعث مئة نبي أيضاً لقلنا أيضاً إنّ إرادة الله تعلقت ببعث مئة نبي فقط، وقد طرح أحد السادة في كتابه هذا السؤال: لماذا كان عدد الأئمة اثني عشر إماماً؟ ثم قال في مقام الجواب: إنّ مراد الله يتحقق باثني عشر إماماً. فكتبت إليه لو كان عدد الأئمة سبعة عشر نفراً لقلت هذا الكلام أيضاً وأنّ إرادة الله تعلقت بأن يكون عدد الأئمة سبعة عشر إماماً، لا يمكن فهم وبيان أية واقعة في الطبيعة من خلال مقولة إرادة الله، وهذه نقطة مهمّة، فأنا لا أقول إنّ إرادة الله لا تتدخل في الأمور، بل أقول لا يمكن الاستفادة من مقولة «إرادة الله» في بيان وفهم الحوادث الطبيعية. فلو كان عمر النبي نصف ما هو عليه، لقلنا أنّ الله أراد أن يكون كذلك، ولو تضاعف عمره، أو أنّ آيات القرآن كانت أكثر من هذا الموجود أو أقل لقلنا أيضاً إنّ إرادة الله هي التي تعين ذلك.

إنّ مقولة وجود تناسب عددي بين الآيات هي من هذا القبيل، فلو لم يكن هذا التناسب لقلنا إنّ إراد الله اقتضت ذلك، وهكذا لا نصل إلى نتيجة وجواب من خلال هذا

النوع من التفكير. وربّما يتصور البعض أنّك إذا وضعت إلى جانب كل ظاهرة معينة «مشيئة الله وإرادته» فستنحل المشكلة، ولكن ينبغي أن ندرك جيداً أنّ مقولة «إرادة الله» تمثّل إشباعاً كاذباً لحلّ المشكلة، مثلاً بالنسبة لظاهرة النبوة أو ظاهرة نزول القرآن وتشكل الوحي فلو تحدّثنا عن ذلك من خلال التأمل في الحالات الطبيعية لهذه الحوادث والظواهر فلا إشكال، لأنّ جميع هذه الأمور تحدث تحت مظلة الإرادة الإلهية وليست بمعزل عنها. فالقرآن أينما كان ومهما تحدّث فإنّ ذلك ليس بمنأى عن إرادة الله وإشرافه، فلو لم يرد في القرآن بعض الحوادث الواردة فيه الآن لكان ذلك أيضاً بإرادة الله، فنحن من أجل أن نفهم أنّ هذا الكلام هو كلام إلهي يجب أن نبحث ونتعمق في محتواه وماهيته ونستشم منه رائحة الوحي. وهذا هو المرشد لنا في خط الكشف عن الحقيقة، فنحن نعتقد أنّ هناك أنبياء آخرين أقلّ شأناً من نبي الإسلام فهذه أيضاً إرادة الله، ونحن نعتقد أنّ الوحي الذي كان ينزل عليهم ليس بالتلك القوة والوضوح كما هو حال الوحي النازل على نبي الإسلام، إذن فمن الممكن أن يكون الوحي الإلهي أقل شأناً وقوّة من القرآن، وهذا أيضاً يندرج تحت إرادة الله، أي أنّ كمال القرآن لو كانت أقلّ من هذا المقدار لقلنا أنّ الله أراد أن يكون بهذا المقدار.

أمّا السؤال الذي يرتبط بمقولة إكمال القرآن فقد وردت الآية في سورة المائدة تتحدث عن هذا المعنى:

(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الاْسْلاَمَ دِيناً) [102].

وقلنا في نظرية «بسط التجربة النبوية» أنّ الدين له مرتبة من الكمال، غاية الأمر أنّ هذا الكمال يرتبط بذاتياته لا بعرضياته، أي أنّ القرآن يمكن أن يكون

---

102 ـ سورة المائدة، الآية 3.

أقل من هذا ويصل إلى مرتبة الكمال أيضاً، لأنّ عرضيات القرآن لا ربط لها بكماله، أي إذا كان النبي قبل نزول هذه الآية قد واجه حروباً أقل ممّا اتفق له أو أنّ واقعة الإفك واتهام عائشة لم تحدث أصلاً وبالتالي لم يرد ذكرها في القرآن فإنّ ذلك لا ينقص شيئاً من كمال القرآن. فالخطابات الأصلية للقرآن عندما تمّ ابلاغها وصلت الرسالة إلى مرتبة الكمال، وبالطبع هناك عرضيات أيضاً يمكن لها أن تقع أو لا تقع، ولكنها لا تؤثر شيئاً على كمال القرآن، والكثير من الحوادث التي وقعت في زمان النبي لم يرد ذكرها في القرآن، وليس من شأن القرآن أن يثبت ويذكر جميع الوقائع ويكون حاله حال المؤرخ، فبعض الأمور الواردة في القرآن ساهمت في استجلاء بنية الخطاب الأصلي للنبي على مستوى التفاصيل، وفي الواقع أنّ عمل النبي حسب الظاهر بدأ من العقائد، ثم لبس عليه ثوباً من القيم الأخلاقية، وبعد ذلك ارتدى هذا الخطاب ثوباً حقوقياً وفقهياً. فلو نظرنا إلى أول الآيات التي نزلت على النبي في مكة لرأينا أنّها تتحدّث عن التوحيد والمعاد. وإلى جانب ذلك ورد التأكيد على بعض القيم الأخلاقية، من قبيل: (فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاَتِهِمْ سَاهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ* وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ) [103].

إنّ هذا القبيل من التعاليم لم يكن له جنبة حقوقية وفقهية، وفي الواقع إنّ الخطاب الذي جاء به النبي للناس كان يتضمن تلك الأطر الثلاثة للدين على نحو الإجمال وليس بشكل تفصيلي ومبسوط، ولكن عمل النبي في المدينة كان منصبّاً على تأسيس المباني الحقوقية والتشريعة وابلاغ فروع الدين، وعلى هذا الأساس فإن الدين قد وصل إلى مرتبة الكمال بهذا المعنى، أي

---

103 ـ سورة الماعون، الآية 4 إلى 7.

الكمال من حيث الاطروحة العامة لا الشكل التفصيلي الذي يستوعب جميع الجزئيات والتفاصيل، كما في البناء الذي يكتمل شكله العام وتتضح معالمه الرئيسية، ولكنّ هذا لا يعني أنّ جميع الجزئيات التي يحتاجها البشر في حركة الواقع قد أوحيت للنبي أو أنّ كمال الدين يعني شمولية الدين.
مضافاً إلى ذلك فإنّ الكثير من المفسّرين يعتقدون أنّ هذه الآية ليست آخر آية نزلت على النبي حيث نزلت بعدها آيات عديدة، فلو كان كمال الدين مثلما تقول فلماذا نزلت بعد آية إكمال الدين آيات أخرى؟ ومن هنا نقول إنّ الكمال المقصود هنا هو الكمال في إطار الذاتيات، أي أنّ الدين تمّ بيانه بمحتواه الكلي وعناصره الأساسية، وأنّ الدين يمثّل بناء من ثلاث طبقات أو يحتوى على ثلاث أطر حيث تقع في المركز مجموعة العقائد والرؤية الكلية للعالم، وحول هذا المركز غطاء وإطار أخلاقي، وحول هذا الإطار هناك غطاء وإطار حقوقي. إنّ هذه الأمور جميعاً تتناسب مع مقتضيات ذلك العصر، فهذان الإطاران الأخيران يمثّلان ـ بتعبير عرفائنا ـ «القشر» أو الصدف الذي يحفظ تلك الجوهرة وذلك الأصل في داخله. ويقوم بدور المحافظ على هذا الأصل، فيحفظ هذه الجوهرة من عبث الأغيار ومن تلاعب قوى الانحراف، ومن أجل أن تصل هذه الأمانة إلى الأجيال اللاحقة، وهكذا يمكن الاعتقاد بكمال رسالة النبي، أي أنّ هذا البناء تمّ تحويله إلى الناس، وهذا البناء كما يقول المرحوم «ولي الله الدهلوي» يمثّل دور النموذج والمثال، أي أنّ الأجيال اللاحقة ينبغي أن تتحرك لفهم مضمون الرسالة في واقع الحياة من خلال عناصر الاجتهاد ويتخذون عمل النبي نموذجاً يهتدون به والباقي يبنونه بأنفسهم.

● **هل يمكن القول إنّ ذلك القسم من القرآن أو الدين الذي يعتبر من الذاتيات لا يدخل في إطار الزمان والمكان، ولكنّ العرضيات داخلة في دائرة الزمان والمكان؟**

ج: ما هو مقصودكم من الزمان والمكان؟ إذا كان المقصود هو الزمان والمكان فيما يتعلق بمقطع زماني خاص، فالجواب نعم، هو كذلك فهناك بعض التعاليم والمفاهيم الواردة في النصوص الدينية متعلقة بمقطع زماني خاص، وقد انتهى وقتها وأصبحت قديمة، ولكنّ مقصودي من الزمان والمكان بالنسبة للقرآن ليس هذا المعنى، فعندما نقول بتاريخية القرآن، فهذا يعني أنّ كل وجوده ومجيئه إلى عالم الطبيعة يرتدي لباس حالة تاريخية معينة، ويمتد بجذوره وعروقه إلى زمان نزوله، سواء في ذاتياته أو عرضياته. ومن هذه الجهة لا يختلف الحال بين هذين البعدين، فمثلاً نرى أنّ ذاتيات القرآن وعرضياته كلها نزلت باللغة العربية.

إنّ أي مؤلف أو مفكّر لا يستطيع التخلص من قيود واقعه وأدوات زمانه في طبيعة عمله الفكري فالنبي يجد نفسه مضطراً لاستخدام هذه المفاهيم وتلك القوالب المتداولة في ثقافة عصره، ولا يمكن فعل شيء آخر غير ذلك، فكل تعاليم القرآن طرحها بلغة قومه وثقافتهم، فعندما نقول بالتفصيل في دائرة الذاتيات والعرضيات في الدين فليس مرادنا أنّ بعض هذه الأمور مقطعية وتاريخية والبعض الآخر ليس كذلك، العرضيات نفسها يمكن أن تكون دائمية، غاية الأمر علينا أن نقوم بترجمة ثقافية لها من خلال النظر إلى ثقافة هذا العصر ولا نجمد على النص الحرفي.

إنّ الذاتيات تمثّل المقاصد الأصلية للشارع، وأمّا العرضيات فهي الحوادث التي وقعت في تلك الحقبة الزمنية وأحياناً لابدّ من التعرض لها والخروج منها بنتائج مفيدة في حركة الحياة والواقع الاجتماعي، وربّما نستوحي من الذاتيات والعرضيات دورساً مختلفة

بشرط أن نقوم بعملية ترجمة ثقافية لها، فالذاتي والعرضي هنا لا يعني المقطعي وغير المقطعي أو الزماني وغير الزماني، بل بمعنى أنّ الموجود عندما يضع قدمه إلى عالم الوجود فإنّه لا يستطيع الاستغناء عن عناصر زمانه في صيرورته وكينونته، فهذه الحاجة مستمرة ودائمية لهذا الموجود، والأجيال اللاحقة يجب عليها الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّه ينبغي عليهم إزاحة هذه الاستار والحجب والوصول إلى جوهر الخطاب الواقع في عمقها واستكشاف العناصر الذاتية لتعاليم الدين، وهذا هو معنى ما يقال أحياناً من لزوم اسطرت الدين والنظر إليه بمنظار الاسطورة، إلاّ أننا لا نستخدم هذا المصطلح في بحثنا.

● في ضوء هذه الرؤية ربّما يثار هذا السؤال، وهو: لماذا نجد أنفسنا مكلّفين بالأعمال والتكاليف التي أمرنا بها الأنبياء على شكل عبادات أو تعليمات اجتماعية وغير ذلك؟ فلو أننا كنّا نعيش في زمان آخر وانطلقنا لفهم ذات الدين والتوصل إلى حقيقة الأُلوهية من خلال هذه التعاليم فمن الممكن أن نصل إلى أشياء أخرى وتنكشف لنا أمور أخرى، مثلاً: لماذا يجب علينا أن نصلي في القرن العشرين كما صلّى النبي؟ فبإمكاننا الجلوس والاستغراق في عالم الفكر والتوجه القلبي لتحصيل حالات روحية سامية وعرفانية. أو لماذا يجب علينا أن نصوم كما يصوم النبي؟ فنحن بإمكاننا تطهير وتهذيب أنفسنا باتباع أساليب جديدة، فإذا وصلنا في حركتنا المعنوية إلى مرتبة سامية من القرب الإلهي فهل يمكننا تعيين تكاليف جديدة لأنفسنا، أو يجب علينا التحرك وفقاً للتكاليف التي جاء بها النبي، ولو أنّ النبي بعث بعد مئة عام أو ألف عام فسوف لا نرى في القرآن سوى ما يتعلق بالتوحيد والمعاد، أي أنّ الأمور الاجتماعية تتغير ويتغير القرآن بتبعها، وبما أننا لا نعيش في زمن النبي فيمكننا العمل بتكاليف أخرى. بمعنى أنّ بإمكاننا في العصر الحاضر تغيير القضايا والتعاليم الاجتماعية الواردة في الدين، وبالتالي وضع تكاليف لحقوق أخرى، وعليه فهل أنّ هذه الحقوق ستكون إلهية أيضاً؟

ج: إنّ مسألة الأعمال والمناسك والشعائر والآداب والحقوق والعبادات لها قصة طويلة. وبالطبع فإنني لم أتعرض لها في نظرية بسط التجربة النبوية لا نفياً ولا إثباتاً، فمن خلال نظرية بسط التجربة النبوية لا نخرج بنتيجة بقاء واستمرار الفقه أو عدم بقائه، وهل أنّه

قابل للتطبيق في هذا العصر أو غير قابل، ومن أجل توضيح موقفنا من هذه المسألة لابدّ من بيان بعض المقدمات، وهذا يرتبط بمقدار فهمنا وتعريفنا لماهية الفقه ومقاصد الشرع. لقد قسموا الفقه إلى تقسيمات مختلفة، والتقسيم الذي أقترحه هو أنّ ما يدخل في دائرة العدل والجور اطلق عليه اسم القضايا الاجتماعية في الإسلام، أي بإمكانك أن تقول إنّ العمل الفلاني أو السلوك الفلاني عادل أو غير عادل، فكل ما يتصف بهذه الصفة يدخل في دائرة القضايا الاجتماعية والسياسية، أي أنّه لا يعدّ من العبادات. وأمّا ما لا يدخل في دائرة العدل والجور فنصطلح عليه بالعبادات، وبالطبع فإنّ الفقهاء لم يقسموا الأبواب الفقهية بهذه الصورة، ولكنني سوف أستخدم هذا التقسيم في بيان مقصودي، مثلاً أحكام الاطعمة والأشربة وما هو الحلال منها وما هو الحرام غير داخله في باب العدل والجور، بل تعين وظيفة الشخص فيما يأكله وما لا يأكله، العبادات تدخل في هذا القسم، أي الحج والصلاة والصوم والتيمم والوضوء وأمثال ذلك. فإذا كنّا قد فهمنا معنى النبوة وأنّ النبي في البداية نال بعض الكمالات الإنسانية ثم تحرك على مستوى الممارسة العملية ومن موقع القيم والمبادىء الرسالية، لتعليم الناس بهذه الأمور ليصلوا إلى تلك الكمالات المعنوية، فهذا يعني أنّ ما كان من السلوكيات بمثابة المعلول والنتيجة للنبوة قد صار بالنسبة لنا بمثابة العلة، وهذا مثل أن تطرأ على ذهنك فكرة معينة فتنطوي على نفسك وتعتزل الآخرين وأحياناً تغمض عينيك وتمكث مدّة من الوقت وتطلب من الآخرين السكوت للتعمق في التفكير والتأمل في تلك الفكرة وأخيراً تعود إلى حالتك الطبيعية، وفي الواقع فإنّ سكوتك وانعزالك عن الآخرين وأمثال ذلك كلها معلولة لتلك الحالة من الاستغراق في

الفكرة. فعندما تستغرق في الفكر بحيث يسيطر عليك ذلك الفكر تعرض عليك هذه الحالات، وبعد ذلك تأتي إليَّ وتقول: إذا أردت أن تفكر جيداً يجب أن تجمع حواسك وتختار السكوت والعزلة حتى لا يغلبك التشويش، وهذا يعني أنّ ما كان معلولاً بالنسبة لك قد صار بمثابة العلة بالنسبة لي. فأنت لم تبدأ من هذه النقطة، بل شعرت فجأة بحالة قوية من جذبة الفكر بحيث كانت أقوى من مؤثرات الحواس وقد سيطرت الفكرة على شخصيتك، فتلك الفكرة هي التي خلقت فيك حالة الصمت والعزلة، ولكن بما أنّك عشت هذه التجربة فتقول لي أنّك إذا أردت أن تصل إلى مرتبة صفاء الفكر وتحل مسائلك فعليك بتركيز الحواس واختيار الصمت والعزلة وأمثال ذلك. فما كان معلولاً لتجربتك أصبح بمثابة العلة لتجربتي فتنصحني بسلوك هذا الطريق أو ذاك للوصول إلى النتيجة المطلوبة. وبعبارة أيسر: إنّ الأنبياء حصلوا على كمالات في عالم المعنى ثم انكشف لهم طريق العبادات، وبعد ذلك قالوا لنا أن نتحرك من موقع امتثال وإتيان هذه العبادات لنصل إلى تلك الكمالات، فالعبادات معلولة لكمالات الأنبياء ولكنها بالنسبة لنا علة الكمالات.

ونحن بوصفنا من أتباع النبيين نحتاج إلى هذه التجارب بشدّة، لأنّ أحد معاني اتباع النبي، المشاركة في تجاربه، مثلاً إنّ التجربة النبوية كانت تتحرك من موقع الصيام وأنّه يمثّل طاعة لله، والصوم عبادة في جميع الأديان أيضاً، أو مثلاً حرمة شرب الخمر، حيث نرى هذا الحكم في جميع الأديان أيضاً، وحتى في البوذية نجد حرمة شرب الخمر. فكل هؤلاء العظماء أدركوا أنّ شرب الخمر يمثّل مانعاً للتجارب الروحية السامية في حركة الإنسان في آفاق المعنى، وهكذا الحال في مسألة ضرورة الإقلال من الطعام كمفتاح لكشف أنوار المعرفة،

وهنا تكمن حاجتنا إلى الأنبياء. ولعل أكثر المواقع التي نحتاج فيها إلى الأنبياء هي هذه المواقع. فالأنبياء قاموا بوضع تجاربهم وسلوكياتهم في خط الإيمان والعبادة تحت اختيارنا وقالوا لنا: اسلكوا هذا الطريق. إننا لا نجد نبيّاً إلاّ وأحيى الليل بالعبادة ولا يوجد رجل عارف قد وصل إلى مرتبة سامية في المعنويات إلاّ من خلال إحياء الليل بالعبادة، ونقرأ في القرآن أنّ الله يخاطب نبيّه:

(قُمْ اللَّيْلَ إلاَّ قَلِيلاً * نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلْ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً * إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً * إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئاً وَأَقْوَمُ قِيلاً) [104].

إنّ الإنسان في أعماق الليل يعيش أجواء السكوت والهدوء الروحي، في تلك اللحظات الغارقة في فضاءات روحانية تكون حواسه يقظة وقيود التعلق المادي وأشكال الجواذب والنوازع النفسانية ضعيفة ومهزوزة، فحينئذ يستطيع الإنسان في تلك اللحظات استقبال الخطاب بصورة أفضل وينال كشوفات أقوى، هذا التعليم الوحياني لا يختص بنبي الإسلام بل إنّ جميع الأنبياء كانوا يتحركون في خط العبودية والانتفاح على الله في مثل هذه الأوقات، وهذا المعنى يمثّل كشفاً للأنبياء حيث فهموا أنّ هذا الوقت بالذات يمنحهم فرصة للمزيد من الكشوفات (إِنَّ لَكَ فِي اَلنَّهَارِ سَبْحاً طَوِيلاً) [105]. فلابدّ من الاشتغال بأمور دنيوية واجتماعية أخرى في النهار، ولكن في الليل تقلّ هذه المشاغل ويبتعد عنك الناس فحينئذ لابدّ من الانفتاح على أجواء العبادة والمناجاة وتوثيق العلاقة مع الله، هذه الأمور يجب علينا استفادتها من عمل الأنبياء. فهناك مصالح خفية في منطقة العبادات بالذات، فربّما لا نعرف العلة التي أدّت إلى

---

104 ــ سورة المزمل، الآية 2 إلى 6.

105 ــ سورة المزمل، الآية 7.

أن تكون العبادة بهذا الشكل أو بتلك الكيفية. غاية الأمر يجب علينا التحرك من موقع الامتثال واحترام تجربة الأنبياء في دائرة العبادة وشكل العلاقة مع الله من حيث إنّهم عاشوا هذه التجربة.

وأمّا بالنسبة لما يتعلق بمقولة العدل والجور، فهذه القضية تختلف تماماً عن العبادات. فالنبي جاء ليخرج الناس من أجواء الظلم والجور بالمفهوم المعاصر له إلى أجواء العدل والقسط بالمفهوم المعاصر له أيضاً، وهكذا يتحرك النبي في دائرة الأحكام الاجتماعية، فيهتم باخراج الناس من الجهل في دائرة تلك الثقافة وذلك المحيط الاجتماعي إلى دائرة العلم بالمفهوم السائد في ذلك الزمان لا أنّه يخرجهم من الجور في إطار ذلك الزمن إلى العدل المطلق وفوق الزمان والتاريخ، ولا أنّه يخرجهم من الجهل في بمفهومه الزمني إلى العلم المطلق وفوق التاريخ. وهكذا الحال في سائر الأحكام الحقوقية والاجتماعية والسياسية التي تقع في دائرة العدل والجور، وجميع الأنبياء تحركوا أيضاً من هذا الموقع، غاية الأمر إنّ النموذج الرسالي الذي تركه الأنبياء لنا في هذا المجال هو المهم بالنسبة لنا، فنحن في بعض الموارد نسير في خط النموذج والمثال الذي رسمه لنا النبي، وفي موارد أخرى نتحرك على مستوى تطبيق عين تجربته في حركة الحياة والواقع. وهذا الأمر يختلف بحسب الموارد. مثلاً بالنسبة لحقوق المرأة وحقوق الرجل، الإرث، الديات، القصاص، وجميع المنظومة السياسية وما يتعلق بالسلطة والحكومة، الأحكام الاجتماعية، البيع والشراء، الزواج والطلاق، وغير ذلك من أبواب الفقه فإنّ النبي كان ينطلق في بيان هذه الأحكام من موقع ثقافة عصره فيما كانوا يرونه ويفهمونه من طبيعة العدالة والظلم،

فمفهوم العدل والجور هو مفهوم تاريخي معاصر وزمني تماماً.

وبعبارة أخرى، أنّ الأحكام الاجتماعية والسياسية في الأسلام لا تحتوى على مصالح خفية بل المعيار والملاك هو المصالح الظاهرة، بمعنى أنّه لا يمكن القول إنّك يجب عليك أن تتحرك في هذا الاتجاه وتمارس هذا السلوك بغض النظر عن وجود المصلحة فيه. فالأحكام الاجتماعية والسياسية لها مصالح ظاهرة، فإن لم تكن المصالح فيها ظاهرة فإنّ حكمها سيلغى وينتهي. وما يقوله بعض الفقهاء في هذه المورد يعدّ مغالطة، مثلاً عندما يُسأل هذا الفقيه: لماذا ورد في الشرع ذلك القانون في باب حقوق المرأة، أو الإرث، أو فيما يتعلق بالحكومة والسياسة؟ يقول: لماذا صارت صلاة الصبح ركعتين، أي أنّه يريد أن يقول كما أنّك يجب عليك قبول أنّ صلاة الصبح ركعتان ولا تناقش في ذلك فكذلك الكلام في باب السياسة والحكومة والتجارة حيث يوكل أمر فهمها إلى يوم القيامة حيث تتضح المصلحة في هذه الأحكام هناك، في حين ما نحن فيه ليس كذلك، وهو قياس مع الفارق لأنّ الملاك في كل منهما مختلف تماماً، فالملاك في العبادات هو وجود مصالح خفية وعدم دخولها في دائرة العدل والظلم، وأمّا الملاك في المعاملات فهو وجود مصالح جلية ودخولها تحت مظلة العدل والظلم، فنحن نتحرك في عملية التجارة والسياسة على مستوى تأمين مصالحنا الدنيوية، فلا أحد يستطيع القول بلزوم قبول كل ما جاء في الدين من أحكام سياسية واقتصادية واجتماعية حتى لو أدى ذلك إلى تدمير حياة البشر لمجرّد أنّ ذلك يترتب عليه ثواب أخروي فقط، فهذا الكلام غير مقبول اطلاقاً، فهنا لابدّ أن نجتهد ونفكر في أدوات العمل والسلوك لتحقيق العدالة المنشودة، بمعنى أن الغاية

هي أن نخرج من ظلم هذا الزمان إلى عدل هذا الزمان، وهذا ما نستوحيه من سيرة الأنبياء وتعاليمهم.

المقالة (5)

خاتمية النبي (1)

خاتمية النبي (1)[106]

عليك يارسول الله، صلّى الله على روحك وبدنك صبرت وأنت صادق المصدق.

مقدمة

يعيش شعبنا اليوم ذكرى ثلاث مصائب، فعلى مشهور الروايات أنّ هذا اليوم يصادف ذكرى وفاة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) والإمام الحسن والإمام الرضا (عليهما السلام)، ولهذا السبب وفي أجواء ذكرى وفاة هؤلاء الأولياء ينبغي أن نتأمل بعمق في المهمّة التي أنجزها هؤلاء العظماء وطبيعة الرسالة التي وصلت إلينا ببركة جهودهم وجهادهم.

إنّ نبي الإسلام عاش مدّة ثلاثة وستين سنة وقد ابتلي في آخر أيّام عمره بمرض شديد، في تلك اللحظات عهد بوصاياه للناس وتحدّث بوصيته لعلي ولبعض الصحابة أيضاً. وكان (صلى الله عليه وآله) قد أدرك أنّ هذه الأيّام هي الأيّام الأخيرة من عمره، فكان يخرج مع الإمام علي إلى البقيع بحالة من الألم والشدّة وينظر إلى القبور بنظر الرحمة ويتحدّث عن وقوع فتن و بلايا كقطع الليل المظلم ويقول للإمام علي: إنّ جبرائيل كان يعرض عليّ القرآن في كل عام مرّة واحدة ولكنّه عرضه عليَّ هذا العام مرّتين، وهذه علامة على اقتراب أجلي. وقد رحل النبي عن الدنيا بمرضه هذا وأبقى ميراثه المبارك وتراثه الإنساني للبشرية. إنّ النبي قد غرس شجرة

---

106 ـ القيت هذه المحاضرة عام 1997 م بمناسبة رحلة نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله).

التمدن في حياته، فنمت وكبرت وأثمرت بعد وفاته وأنتجت للبشرية إحدى أعظم الحضارات التي شهدها التاريخ البشري، بحيث يمكن مقارنتها مع حضارة اليونان والروم حيث لا تقلّ شأناً وعظمة عنهما. هذه الحضارة قد اختطفت عقول وقلوب الكثير من الشعوب في العالم وارتفعت بالكثير من أفراد البشر في مدارج الكمال المعنوي وأجلستهم في أجواء مائدة الضيافة الإلهية ومنحت أرواحهم جوهرة الإنسانية.

ومع وفاة نبي الإسلام فإنّ سلسلة النبوة قد ختمت وأغلقت أبواب السماء وامتنعت عن انزال الوحي وبذلك حُرمت البشرية للأبد من فيوضات نبي جديد، فعليها أن تقنع بما وصل إليها من تعاليم الأنبياء السابقين، وإذا أرادت أن ترتوي من منهل الوحي والسماء فعليها أن تبحث وتجتهد في ما وصل إليها من ميراث مدرسة الأنبياء. ولهذا السبب نعتقد بأننا أتباع النبي الخاتم وننسب أنفسنا لهذه المدرسة الوحيانية السماوية، ومن هنا كان من الضروري أن نتحرك على مستوى التأمل والتدبر في عمق معنى ولوازم وأسرار انقطاع سلسلة الأنبياء أو ظاهرة ختم النبوة:

___

1 ـ نحن نعيش حالة من الاطمئنان الروحي في مجال العقيدة والدين وذلك لاعتقادنا بأننا قد التزمنا واتبعنا آخر خطاب وحياني وأنّ الله تعالى قد وضع بين أيدينا آخر خطابه للبشرية حيث إنّ شمس النبوة لا تشرق بعد نبي الإسلام، ولهذا لا نجد في أنفسنا اهتماماً وتوجهاً لدعوة شخص آخر يدعي أنّه نبي، هذا المعنى المبارك يثير في النفس عناصر الاطمئنان والاستقرار والسير في خط الرسالة، ولكنّه في نفس الوقت يثير علامات استفهام وأسئلة لابدّ من طرحها على بساط البحث:

السؤال الأول: إنّ دعوى ختم النبوة بواسطة نبي الإسلام هل تنطلق من داخل الدين أو من خارج الدين؟ وبعبارة أخرى، هل أنّ الاعتقاد بخاتمية نبي الإسلام يقوم على أساس أدلة من خارج المنظومة الدينية أو من داخلها؟ وهل أننا نعتقد بأنّ نبي الإسلام هو خاتم الأنبياء من خلال دراسة النصوص الواردة في تعاليمه وأحاديثه، أو أنّ السمات والخصوصيات التي كان النبي يتحلى بها هي التي تشير إلى كونه خاتم الأنبياء حتى وإن لم يدع الخاتمية بنفسه؟

الحقيقة أنّه لا يوجد أي دليل أو علامة من خارج الدين وبشكل مستقل يثبت هذه المدعى، ولم يتعرض أي واحد من المتكلمين والفلاسفة وحتى المفكّرين الحداثويين عن معيار مستقل في هذا الصدد، وهذا يعني إنّ النبي لو لم يقل بأنني خاتم الأنبياء فسوف لا نصل إلى إدراك هذه الحقيقة بعقولنا، ومن هنا كانت جميع المقالات الواردة في تحليل ظاهرة خاتمية النبوة من جنس تحليل الواقعة بعد وقوعها، أي بما أننا قد اعتقدنا سابقاً بهذه القضية وأنّ هذا النبي خاتم الأنبياء فنتحرك في تحليلنا لهذه الظاهرة من هذا الموقع، فنحن لا نملك فرضية مستقلة عن النصوص بل نعتمد في ذلك على ادعاء النبي نفسه. فمثل هذا التحليل والتفسير هو تحليل بعد وقوع الواقعة ويترتب عليه أحكام خاصة، منها أنّه لا مجال فيها لاستشراف المستقبل كما هو الحال في العلوم التجريبية، فعندما نقرأ تحليلاً وتفسيراً لهذه الظاهرة فإننا سنقبل بأصل هذا المدعى بدون تردد، ولذلك فهو بالمعنى الدقيق للكلمة غير برهاني وغير استدلالي بل لمجرّد بيان معقولية هذا المدعى، وهذا هو السر في اختلاف المفكّرين وعلماء الإسلام في بيان سرّ هذه الخاتمية، فقد كان عملهم مثل فهم لغة معينة بدون أن يكون لدى الإنسان قدرة التكلّم بها وتشكيل جمل وعبارات من مفردات تلك اللغة، أو يشبه حدس علّة

لظاهرة معينة بحيث لا يوجد طريق مباشر يوصل بين العلة وذلك المعلول. ولذلك كانت أدلتهم تتضمن الدور وعدم قبولها للإبطال العلمي.

ونقرأ في القرآن ما يتعلق بقصة زيد: (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَد مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْء عَلِيماً) [107].

وهناك روايات وأحاديث نبوية تؤكد هذا المعنى أيضاً، فالحديث المشهور الوارد من طرق الشيعة وأهل السنة أنّ النبي قال لأميرالمؤمنين:

«أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبي بعدي».

إنّ مثل هذه التصريحات الصادرة من النبي نفسه جعلت المسلمين يعتقدون بمضمون هذا الخطاب وأنّ نبيّهم آخر الأنبياء، وهذا يعني أنّه لا يبعث صاحب شريعة ودين جديد بعد الآن، ولو ظهر شخص وادعى هذه الدعوى فهو كاذب، بيد أنّ التجارب الدينية والوحيانية تبقى مستمرة في دائرة الحركة المعنوية للبشرية، وقد نقل الملا صدرا رواية عجيبة في كتاب مفاتيح الغيب تتضمن مفهوماً عرفانياً سامياً حيث تقول:

«إنّ لله عباداً ليسوا بأنبياء تغبطهم النبوة».

يعني أنّ هؤلاء يستوحون معارف غيبية في واقعهم الباطني وربّما تكون مرتبتهم أعلى من بعض الأنبياء الإلهيين الذين ورد ذكرهم في تاريخ النبوات، ومع ذلك فإنّ هؤلاء العباد ليست لديهم رسالة خاصة وشريعة سماوية لتبليغها للناس. ولهذا فإنّ باب الفيض الإلهي والتجربة الدينية لم يوصد أبداً، وأفراد البشر يمكنهم التحرك في خط الكمالات الإلهية باتباع النبي في باطنهم. ليصلوا إلى مراتب عالية في إطار الحالات والمقامات الروحانية، ولكن مسؤولية تبليغ الرسالة الإلهية وتبليغ أحكام الشرع قد انتهى فلا يوجد أحد يكلّف بهذه المهمّة بعد الآن.

---

107 ـ سورة الأحزاب، الآية 40.

إنّ التجربة النبوية في المعراج تتوفر لدى جميع أتباع النبي أيضاً، وأساساً فإنّ إتّباع النبي لا يتلخص في امتثال أوامره ونواهيه بل بتكرار تجاربه الباطنية وإحيائها في واقع الإنسان ومحتواه الباطني. وبالطبع فإنّ المعراج يمثّل تجربة نبوية عالية ورفيعة المستوى، ويمكن للآخرين تحصيل هذه التجربة بمقدار ظرفيتهم وقدرتهم.

السؤال الثاني: هل أنّ الخاتمية تعود إلى الدين، أو إلى النبي؟

إنّ الخاتمية صفة للنبوة لا صفة للدين، فنبيّنا يمثّل آخر نبي إلهي ولكنّ دينه منذ الأزل هو آخر الأديان، فالقرآن يقرر هذه الحقيقة وهي أنّ الدين الآخر هو الدين الأول:

(شَرَعَ لَكُمْ مِنْ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى...) [108].

أو (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلاَ نَصْرَانِيّاً وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً وَمَا كَانَ مِنْ الْمُشْرِكِينَ) [109].

المفكرون المعاصرون يؤكدون على هذه الحقيقة، وهي أنّ التعاليم الأصيلة والذاتية للدين تتوافق وتنسجم مع الفطرة البشرية بل هي ناشئة منها، ويرون أنّ الفطرة البشرية ثابتة، ولذلك يعتقدون بأنّ الدين يتضمن في عمقه أمراً واحداً دائماً، إلاّ أنّ تعاليماته وأحكامه متبدلة ومتغيّره بتغيير الأزمنة والأدوار التاريخية، فالدين الفطري واحد لجميع الناس لأنّ الفطرة واحدة، وهذا هو معنى قوله: (لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَد مِنْ رُسُلِهِ...) [110].

فليس المراد من هذه الآية أنّنا نحترم جميع الأنبياء بدرجة واحدة، بل معناه أنّ هؤلاء الأنبياء قد بعثوا

---

108 ــ سورة الشورى، الآية 13.

109 ــ سورة آل عمران، الآية 67.

110 ــ سورة البقرة، الآية 285.

لتعليم الناس خطاباً واحداً، وبالطبع فإنّ التفاوت والاختلاف واقع في دائرة العرضيات، أمّا كمال ونقصان الشرائع وتفاوت الأنبياء في المرتبة فلا سبيل إلى انكاره:

(تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْض....) [111].

بيد أنّ سلسلة النبوة تعتبر سلسلة واحدة والخطاب الإلهي لهؤلاء الأنبياء واحد حيث تشترك تعاليمهم «على حدّ تعبير المتكلّمين» بعنصر مشترك واحد وهو موجود في جميع أفراد البشر ولا يتغير بتغيّر الأفراد والأزمنة، وطبعاً فالأنبياء يتحركون على مستوى تجديد هذه التعاليم وصبّها في قوالب جديدة ووضعها في اختيار الناس، وعلى هذا الأساس فإنّ الأنبياء قد يتحركون على مستوى إجراء بعض التغييرات على القشرة الظاهرية لتعليماتهم وارشاداتهم حسب مقتضيات المرحلة وحسب تجاربهم الشخصية والجمعية والخصوصيات الذاتية لكل واحد منهم. ولكنّ العنصر المشترك لدى الجميع واحد، ولذلك فإنّ صفة الخاتمية تعني هنا رفع الحاجة لتجديد الخطاب واستغناء الناس عن ذلك لا رفع الحاجة لأصل التدين والالتزام الديني.

السؤال الثالث: لماذا كان نبي الإسلام آخر الأنبياء؟ ولماذا انقطعت سلسلة النبوة عندما وصلت النبوة إليه؟

في هذه المجال هناك آراء ونظريات تدعو للتأمل والدقّة، (واكرر أنّ جميع هذه الآراء تمثّل تحليلاً بعد وقوع الواقعة) وسنتعرض لبعض هذه الآراء لتقييمها ومعرفة عمقها:

رأي اقبال اللاهوري:

---

111 ـ سورة البقرة، الآية 253.

إنّ أول شخص بحث هذه المسألة على المستوى الفلسفي والتاريخي هو المرحوم «اقبال اللاهوري» حيث ذكر نقاط مهمّة في هذه الباب، ولا بأس أن نستعرض كلام المرحوم المطهري في هذه الخصوص والمناقشات التي طرحها بالنسبة لنظرية إقبال، فقد طرح إقبال هذه المسألة في إطار الفكر «البرجسوني[112]»، ورغم أنّه لم يذكر اسم «برجسون» إلاّ أنّ من الواضح أنّ قوله هذا متأثر بما ذهب إلى «برجسون» من قوّة الحياة أو الغريزة التي تتحرك في خط النمو والرشد إلى أن تصل إلى مرتبة تتولد منها العقول ومع ولادة العقل لا تبقى هناك ضرورة لوجود قوّة الغريزة، فالحياة تمتد وتتسع من خلال العقلانية وبذلك تتولد مرحلة جديدة في حياة الإنسان والتاريخ، والخاتمية تتعلق بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ البشري.

إنّ رأي إقبال في هذه الباب صريح جدّاً، أي أنّه في مقام بيانه لهذا الرأي لم يستخدم أدوات الاحتياط اطلاقاً فيقول: إنّ البشرية مرّت بمرحلتين: المرحلة الأولى التي كانت واقعة تحت سيطرة الغرائز، والمرحلة الثانية عندما ازدادت قوّة العقل وتغلبت على الغريزة وحينئذ أصبحت البشرية تتحرك في خط الرشد وبقيادة العقل لا بقيادة الغريزة، وهذا لا يعني أنّ الغرائز تعطلت بالكامل بل إنّ مرحلة جديدة في حياة البشر قد بدأت من خلال سيطرة «العقل الاستقرائي» على حدّ تعبير إقبال، ولهذا السبب انتهت مرحلة غلبة الغرائز على

---

112 ـ «هانري برجسون» فيلسوف فرنسي مشهور عاش في النصف الأول من القرن العشرين وقد وضع فلسفة «التحول الخلاّق» ويرى وجود نوع من الشعور للحياة وذلك في نظريته «حركة الحياة» وكأنّ للحياة هدفاً وغاية في نفسها وتسلك طريقها بواسطة ذلك الشعور الخفي في أجواء العالم المادي، فتترك في حركتها هذه بعض الأمور وتقبل البعض الآخر وتستمر في حركتها متجاوزة المراحل البدائية إلى أنّ تصل إلى ملكة العقل والإرادة... وكلام اقبال متأثر بهذه الفلسفة البرجسونية.

الإنسان وهي المرحلة التي اقتضت بعث الأنبياء في العصور السالفة، وقد وصلت البشرية إلى مرحلة لا تحتاج فيها إلى قيادة نبي ولا أنّها قادرة على خلق نبي.

ومن خلال هذه الرؤية فإنّ نبي الإسلام يقف برزخاً بين مرحلتين في التاريخ البشري، فمن حيث المبدأ والمنبع فإنّ خطابه يرتبط بالعالم القديم وأمّا من حيث المحتوى والمضمون فيرتبط بالعالم الجديد، إنّ منبع خطابه النبوي هو من جنس الوحي، والوحي بدوره كما يرى إقبال هو من جنس الغريزة ولكنّ مضمونه ومحتواه خطاب عقلاني، أي أنّه يدفع بالإنسان والبشرية لسلوك خط العقلانية والاستفادة من العقل الاستقرائي والتأمل في عالم الطبيعة والتاريخ في ما يمثلانه من مصدرين مستقلين للمعرفة البشرية، فعند ظهور هذه التأملات والمفاهيم ووصول العقل إلى مرتبة الحجية إنتهت حجية الغريزة أو الوحي في ما يمثّله من مصدر معرفي للإنسان، وكما يقول إقبال: إنّ هذا المعنى يعدّ من كمال النبوة حيث أدرك النبي لزوم ختم نبوته وأن عليه أن ينسخ نفسه[113]. أي أنّه أدرك هذه الحقيقة وهي أنّ التاريخ البشري لا يتحمل بعد الآن ظاهرة النبوة، وقد بدأت مرحلة العقلانية بالظهور، وينبغي على الإنسان أن ينظر إلى مضامين الوحي والتجارب الدينية بل إلى جميع المعارف البشرية برؤية نقدية، ولذلك انتهت المرحلة التي كان الأنبياء والأولياء يستمدون ولايتهم على الناس من السماء.

لم يقنع إقبال بهذا بحدود هذا الرأي بل تجاوزه إلى القول بأننا نحن المسلمين نعتبر من أكثر الناس في العالم حرية على مستوى الدين لأننا نعتقد بختم النبوة ولا نجلس بانتظار المصلح السماوي ليعود إلينا

---

113 ـ احياء الفكر الديني ـ الفصل الخامس.

مرّة أخرى ويصحح أخطاءنا ومسيرتنا ويأخذ بأيدينا كالأطفال في خط الصلاح والمسؤولية[114]، ومن هنا نجد باب النقد مفتوحاً أمامنا وعين عقلانيتنا بصيرة فلا يوجد أي رأي أو فتوى أعلى وأقوى حجية من فتوى العقل. إنّ إلغاء الكهنوت وسلطنة المؤسسة الدينية شاهدة على هذا المعنى وملازم للقول بختم النبوة، لأنّ مرحلة الهداية المباشرة قد انتهى والإنسان المعاصر يستطيع من خلال الاستفادة من التراث البشري أن يقود سفينته رغم تحديات الظروف الصعبة ويوصلها إلى ساحل الأمان في حركة الواقع.

---

114 ـ هذا الكلام موجّه أساساً لـ (شبنجلر) ويمثّل جواباً على الشبهة التي طرحها في هذا الشأن، ومعروف أنّ شبنجلر من أتباع المدرسة الهيجلية وعاش في النصف الأول من القرن العشرين وقد اشتهر كتابه «انحطاط الغرب» الذي ألّفه بعد الحرب العالمية الأولى تنبأ فيه بانحطاط الغرب وقد وضع في هذا الكتاب نظرية على غاية من الأهمية في مجال ظهور الحضارات وانهيارها لا يتجرأ على طرح مثل هذه النظرية الآمن سلك مسلك هيجل، وله أراء في باب الحضارات الدينية ومنها أنّ جميع الحضارات والمذاهب الدينية رغم اختلافها وتباينها إلاّ أنّها تشترك في جوهر واحد، وهو الأصل الذي تقوم عليه المجوسية من وجودة قوة الشر في العالم والغلبة النهائية ستكون لصالح إله الخير أو أهورامزدا، وجميع الأديان تنتظر نهاية التاريخ لتشهد البشرية انتصار الخير على الشر ويتبدل ألم الصالحين إلى راحة وثواب وينطلق إقبال في التصدي لهذه الفكرة من موقع انكار الحاجة إلى ظهور مصلح عالمي ويرى أنّ الاعتقاد بالخاتمية يستلزم عدم وجود مثل هذا المصلح وكذلك عدم وجود مماثلة بين الإسلام والمجوسية في ما ذكره من الجوهر المشترك فنحن لا ننتظر المصلح العالمي وخاتمية النبي تعني خاتمية ظهور أي مصلح سماوي بعده، فلا يظهر بعد النبي أي شخص له شأنية الأنبياء وبإمكانه إصلاح الأمور من موقع الولاية السماوية أو أن يكون لكلامه حجية قول الأنبياء ومن الواضح أنّ قبول هذه المدعيات بالنسبة لمذهب يقوم على أصل وجود مصلح عالمي من ذرية الرسول في آخر الزمان عسير للغاية. ولهذا السبب لم يترجم بعض مقاطع الفصل الخامس من كتابه إلى الفارسية.

إنّ هذه الأمور ذكرها إقبال في الفصل الخامس من كتابه المهم، ويتعرض في الفصل السادس تحت عنوان «أصل الحركة في الإسلام» إلى قدرة الإسلام في التطابق مع مقتضيات الواقع ويشير بالخصوص لمسألة الاجتهاد في ما تمثّله من عنصر مهم في تجديد الفكر البشري ويقول بأنّ السبب في جمود وركود الفقه الإسلامي يعود إلى وجود تيار مضاد للعقل في أجواء هذا الفقه، وكذلك لوجود ظاهرة التصوف وهجوم المغول وسقوط الخلافة في بغداد ويستعرض بعض النماذج من الاجتهادات الفقهية وطرق الخلاص من إطار التحجر وخلق المصالحة بين الثابت والمتغير في تعاليم الدين. ويذكر من هذا المنطلق رأي ولي الله الدهلوي ويقول: إنّ ولي الله الدهلوي يقول في كتابه «حجة الله البالغة» في مقام بيان كيفية وسر التشريع للأحكام الفقهية وتشيد مباني أصولية للاجتهادات الفقهية: إنّ النبي بما هو زعيم ديني ومؤسس لدين عالمي لا يمكنه منح كل قوم صلاحية وضع قوانين ودساتير لأنفسهم، وليس بإمكانه أن يضع لكل قوم قانوناً خاصاً بهم. ما عمله النبي هو أنّه تحرك على مستوى تربية قومه تربية خاصة ثم قال لأتباعه المسلمين في جميع المجتمعات البشرية ومن مختلف الأقوام والشعوب أنّ عليكم أن تتخذوا قومي هؤلاء وفي ما يعيشونه من تربية دينية وأحكام شرعية، نموذجاً ومثالاً يهتدى به. وعليكم أن تتحركوا في إطار القوانين من خلال رؤية هذه القوانين والتعاليم التي أصدرتها لقومي واتخاذها نموذجاً في عملية التشريع الخاصة بكم، وعندما تواجهون مشكلة في حركة الحياة فعليكم استلهام الحل من التعاليم النبوية والوحيانية.

إنّ روح وجوهر كلام ولي الله الدهلوي هو أنّ سيرة النبي مع قومه تمثّل قيمة ونموذج في عملية الهداية والسلوك

في واقع الحياة وليست عملية يجب الاحتذاء بها لجميع الأجيال طابق النعل بالنعل، وما ورد من سيرة النبي وأفعاله وأقواله فإنّها تمثّل أصولاً كلية، وعلى كل قوم أن يبحثوا عن المصداق العملي لهذه الأصول الكلية من موقع تجسيد هذه الأصول وفق متطلبات المرحلة.

وهكذا نرى أنّ إقبال يرى هذا الرأي في باب الاجتهاد في الفروع مع أنّ وحدة الأمّة الإسلامية الشكلية أمر مطلوب أساساً في نظر إقبال حيث يعتقد أنّه لا ينبغي إهمال أي حكم من أحكام الدين في صورة عدم وجود ضرورة ملزمة[115]، ولابدّ من الاجتهاد في هذه الأحكام في صورة وجود ضرورة على مستوى العمل والتطبيق. وشرط الاجتهاد هو أن ننظر إلى سنة النبي من خلال ما تمثّله من نموذج ومثال لا أكثر، وهكذا يتبيّن معنى خاتمية النبوة في إطار المفاهيم الإسلامية حيث يرفع التعارض بين قضايا الدين والعقل ويتحرك الدين لتطبيق وتطويع نفسه مع مقتضيات العصر والظروف الجديدة. والجدير بالذكر أنّ إقبال يفهم من نظرية الخاتمية مفهوماً شبيه لنظرية «نهاية التاريخ»[116] فمدلول قضية «لا نبي بعدي» هو «لا قوم بعدنا» فبعد أمّة الإسلام لا تأتي أمّة تعيش الانسجام الديني في حركة المجتمع البشري، وكما أنّ نبيّنا خاتم الرسل فنحن أيضاً خاتم الأقوام والملل[117].

---

115 ـ احياء الفكر الديني، الفصل السادس.

116 ـ «نهاية التاريخ» كتاب لفوكوياما كتبه عام 1990 م وأثار انتباه الكثير من الدول والمجتمعات الغربية. ويستوحي فيكوياما نظريته هذه من أراء هيجل لاثبات أنّ الليبرالية الديمقراطية تمثّل آخر مرفأ للتاريخ السياسي للبشرية.

117 ـ وكان اقبال ناظر لهذا البيت من قصيدة برده البوصري:

لمّا دعا الله داعينا لطاعته***بأكرم الرسل كنّا أكرم الأمم

رأي الشيخ مطهري:

والآن لا بأس بإلقاء نظرة على آراء المرحوم المطهري في باب الخاتمية وما أورده من نقد على نظرية إقبال، فالشيخ مطهري ألقى بعض المحاضرات في حسينية الإرشاد عام 1968 م، ثم نشرت هذه المحاضرات في كتاب «محمد خاتم النبيين» في تلك السنة، ونقرأ في هذه المقالة خلاصة محاضراته حول مقولة الخاتمية، حيث يتحدث عن نظرية إقبال في هذا الباب من موقع التمجيد والتقدير وينقل مقاطع طويلة من نظرية إقبال ويصفها بأنّها «كلام لطيف». ونرى أنّ رأي المطهري عن الخاتمية في هذه المقالة متأثر بوضوح بنظرية إقبال وحتى في الموارد التي لا يذكر فيها اسمه فإنّ بصمات نظرية إقبال مشهودة في كلمات المطهري. ولكن بعد عشر سنوات أي في عام 1978 م نشر للشيخ مطهري كتابان أحدهما «الحركات الإسلامية في المائة سنة الأخيرة» والآخر «الوحي والنبوة» حيث يتضمن هذان الكتابان نقداً بل طعناً وتجريحاً لنظرية إقبال اللاهوري وخاصة رأيه في باب الخاتمية، حيث نرى أنّ الشيخ مطهري يتهم إقبال في هذين الكتابين بأنّه يستوحي أفكاره من الغرب وأنّه لا يفهم شيئاً عن الفلسفة الإسلامية وأنّ نظريته في ختم النبوة تنتهي بمقولة ختم الدين، وأنّ شخصيته أدنى مستوى من السيد جمال الدين الأفغاني وحتى أنّ عبارته عن نظرية إقبال بأنّها «كلام لطيف» تغيّرت وصارت «فلسفة مخدوشة»، وسوف نتعرض لرأي الشيخ مطهري في باب الخاتمية لاحقاً، وأمّا كلامه في هذه القضية وتغير موقفه بالنسبة لإقبال فلابدّ من القول إنّ صراع المطهري مع شريعتي وما تولد من سوء ظن شديد بالمثقفين المتدينين من غير رجال الدين أدى إلى تعميق واتساع

هذه الهوة وظهور «المنهائيون»[118] وجماعة «الفرقان»[119] وغيرهم، حيث نرى أنّ كلام المطهري وخاصة في كتاب «الحركات الإسلامية في المائة عام الأخيرة» مشحون بالتوتر والغضب والألفاظ الخشنة، أجل فإنّ تحليل الشيخ مطهري (في بيان علل ختم النبوة وهو بيان بعد وقوع الواقعة) يقوم على أساس أنّ الناس في مرحلة صدر الإسلام قد بلغوا من الرشد الفكري والنضج العاطفي والعقلي أنّهم:

أ ـ استطاعوا أن يحفظوا كتابهم السماوي من التحريف.

ب ـ استطاعوا استلهام البرنامج السماوي بشكل عام والتحرك على مستوى الرسالة والإيمان والمسؤولية في حركة الواقع والحياة.

ج ـ استطاعوا أن يتحركوا من موقع نشر تعاليم هذا الدين والانطلاق في حياتهم من موقع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

د ـ استطاعوا أن يملكوا القدرة على الاجتهاد واستنباط الفروع من الأصول.

هذه القدرات والقابليات وهذه الدرجة من البلوغ العقلي والتاريخي هي التي انهت الحاجة لتجديد النبوة، ولهذا فإنّ ظاهرة النبوة قد انتهت وختمت نبي الإسلام. هذه الأمور تمثّل «الجانب القابل» في عملية التحليل التاريخي والديني، أي أنّ هناك قابليات برزت في الوسط المجتمعي ولدى أفراد البشر بحيث أوجبت ختم النبوة «أو أنّها جعلت استمرار النبوة يفتقد المسوغ والمبرر وبلا موضوع».

---

118 ـ وهم جماعة ترى عدم الحاجة لرجال الدين في عملية التدين.

119 ـ وهم الذين قاموا باغتيال شخصيات كبيرة من رجال الدين في بداية الثورة ومنهم الشيخ مطهري نفسه) بذريعة التخلص من سيطرة رجال الدين.

ولكن هذا التحليل له جهة «فاعلية» أيضاً، أي أنّ هناك خصوصيات في شخصية النبي الخاتم أيضاً جعلته لائقاً لختم النبوة، وهي أنّ النبي بلغ في مدارج الكمال المعنوي الممكن وفي إطار معطيات الكشف والوحي الإلهي بحيث إنّه لم يبق مجال وشيء لشخص آخر على مستوى الكشف، ويستشهد المطهري[120] على هذا المعنى بقول العرفاء:

«الخاتم من ختم المراتب بأسرها».

ثم يتعرض الشيخ مطهري لنقد وتحليل نظرية إقبال في مقولة الخاتمية ويقول: «إنّ نظرية إقبال لمقولة ختم النبوة تستلزم أنّ البشرية ليس فقط لا تحتاج إلى وحي جيد ورسالة جديدة بل لا تحتاج لإرشاد الوحي وفي الحقيقة أنّها تلغي الدين لا النبوة»[121].

وكأنّ إقبال يرى أنّ المجتمعات البشرية تخرجت من مدرسة الأنبياء وحصلت على مدرك التخرج ولذلك فإنّها تسلك في طريقها بشكل مستقل، ومن هنا يرى إقبال: «إنّ ختم النبوة بمعنى وصول البشر إلى مرحلة الاكتفاء الذاتي»[122].

إلى هنا نرى أنّ هذا التحليل يبيّن ظاهرة الخاتمية بعد وقوع الواقعة، وهذا المعنى نراه بوضوح في كلمات إقبال والشيخ مطهري، فإنّ كل واحد منهما يعتقد بالخاتمية كأصل ثابت ومسلّم، ثم يقرر أنّ البشرية قد وصلت إلى حالة تستوجب الخاتمية وإلاّ فالنبوات مستمرة. ولكن كما قلنا إنّ مثل هذا التحليل والتبيين غير قادر على استشراف المستقبل اطلاقاً، بمعنى أنّه

---

120 ـ مرتضى المطهري، الوحي والنبوة، فصل ختم النبوة، ص 47 ـ 67 ـ وكذلك «محمد خاتم النبيين» مقالة ختم النبوة، ص 507 ـ 568.

121 ـ مرتضى المطهري ـ الوحي والنبوة ـ 59.

122 ـ المصدر السابق.

لولا وجود الآيات والأحاديث النبوية في تقرير هذه الحقيقة فلا أحد بإمكانه إصدار حكم قطعي بشأنها والقول بأنّ البشرية وصلت في حركة الحياة الدينية والمعرفية إلى مرحلة لا حاجة بها إلى النبوة فلا مفرّ من ختم النبوة. أجل، فنحن في الوقت الذي نحترم فيه رأي مفكر إسلامي كالشيخ مطهري يجب أن نقول بأنّه لم يحالفه التوفيق في فهم رأي ونظرية إقبال، فكان نقده لهذه النظرية مجانب للصواب.

إنّ تحليل الشيخ مطهري لمسألة الخاتمية، كما يستفاد بوضوح من كلماته، بمثابة تحليل غائي ويكرس مفهوم الحاجة إلى المحور، أي أنّه يسعى لإثبات أنّ البشرية بعد ظهور نبي الإسلام لا تحتاج إلى نبوة جديدة، فأفراد البشر قد بلغوا مرتبة من النضج والعقلانية بحيث إنّهم كالتلميذ البالغ الرشيد الذي يعرف حرمة استاذه ولا يتحرك على مستوى تمزيق دفاتره وإهمال دروسه، بل يستخرج من درس واحد مئة درس جديد، وهذا البلوغ العقلي والرشد الاجتماعي لأفراد البشر يكفي لحفظ الخطاب الإلهي واستمرارية الدين من موقع الفهم العقلاني على مستوى الفروع والأصول. وقد تقدم أنّ المطهري في نقده لإقبال يقول: بأنّ إقبال يرى في معنى ختم النبوة، وصول البشرية إلى مرتبة الاكتفاء الذاتي، أي عدم الحاجة إلى النبوة، فهنا نرى أنّ المطهري فهم من كلام إقبال من خلال نافذة الحاجة للدين ومحورية لزوم النبوة. ولكن بالتدقيق في كلمات إقبال يتبيّن أنّ إقبال لم يكن يفكر بمسألة الحاجة إلى النبوة ولم يكن بصدد إثبات أو نفي الحاجة للوحي والدين، فنظريته لا تستدعي مثل هذه المعطيات، بل نرى إنّ نظرية إقبال، بغض النظر عن صحتها وعدم صحتها، في مقام بيان هذه الحقيقة، وهي أنّه بما أنّ الطبيعة والتاريخ غير قادرين بعد الآن على انتاج نبوات، فإنّه من الطبيعي أن تختم النبوة بنبي الإسلام، وقد ذكرنا

في توضيح كلماته مقولة «تربية وانتاج النبوة» ولم ترد عبارة خاصة في كتابه تقرر هذا المعنى، ولكن كلام إقبال في هذا الصدد يقرر أنّ ظهور الأنبياء في السابق إنّما كان ممكناً ومتيسراً بسبب سيطرة الغريزة وعدم نضج العقل الاستقرائي والانتقادي، وهذه الحالة توفر الأرضية لظهور تجارب دينية وكشوفات معنوية وتأملات روحانية عميقة وظهور رجال من أهل الباطن وأنبياء إلهيين في كل مكان من أرجاء المعمورة، حيث تتفتح أزهار النبوات في المجتمعات البشرية التي تعيش حالات خاصة على مستوى الطبيعة الإنسانية بعيداً عن استخدام العقل المحض، ويبرز في هذا البستان عدّة أشجار قوية وباسقة تتولى هداية البشرية إلى كمالها الأخلاقي والديني ويعرفهم الناس من موقع كونهم أولياء الله وأنبياءه، كما هو الحال عندما تزداد وتتنَّوع المدارس الفلسفية أو الفقهية، فمن خلال مئات الفلاسفة والفقهاء وعلى مدى قرون عديدة يبرز بعض الفلاسفة والفقهاء العظام ليكونوا رواداً في هذا المجال، أو عندما تنتشر وتشتد حركة الشعر والموسيقى، يظهر شعراء وموسيقيون كبار في هذه الأجواء، وقس على هذا. فليس الكلام أنّ وجود هؤلاء الفلاسفة لازم لتحقيق غرض معين ومن أجل حلّ بعض التعقيدات والفكرية لدى الناس «وهو التحليل الغائي وعلى أساس محورية الحاجة» بل الكلام في أنّه: ما هي المقدمات اللازمة لظهور فلاسفة عظماء على أرض الواقع الاجتماعي والثقافي؟ «وهو التحليل العلّي ومن موقع بيان العلل المؤدية لتحقق الظاهرة والحدث». فتحليل إقبال يقوم على أساس منهج «كانت» وفي صدد الكشف عن شروط «إمكان أو امتناع» تجربة بشرية معينة، وهذا التحليل يختلف عن تحليل المطهري في نقده لإقبال وجوابه عن هذا السؤال: هل تحتاج البشرية لظهور أنبياء آخرين بعد نبي الإسلام أم لا؟ ومن هنا نرى أنّ إقبال، وخلافاً للمطهري، لم يشر في

كلماته إلى تحريف كتب الأنبياء السابقين وعدم تحريف القرآن في عملية الاستدلال على هذا المعنى، لأنّه يرى أنّ هذا المفهوم لا يدخل في صميم تحليل مسألة الخاتمية.

وأمّا التحليل العلّي لإقبال في مسألة الخاتمية، فلا يتنافى مع الحكمة الإلهية والمشيئة الربانية، ولا يمكننا أن نستوحي من نظريته عدم قدرة الطبيعة والتاريخ لانتاج أنبياء آخرين، فهذا التحليل لا يقول أكثر من أنّ حادثة ظهور الأنبياء من حيث وقوعها في عالم الطبيعة، فهي حادثة طبيعية، ولذلك فهي مسبوقة بالمدّة والمادة، وأيضاً لا حاجة لتأكيد وتكرار هذا المعنى وهو أنّ إقبال لا يفتي بانقطاع وانتهاء التجربة الباطنية واستبدال العاطفة والغريزة بالعقل بصورة كاملة، فهذا المعنى غير ممكن وغير مطلوب في نظر إقبال، يقول إقبال في نظريته:

«إنّ دعوى حجية الأشخاص التي تستمد اعتبارها ممّا وراء الطبيعة قد انتهت في التاريخ البشري، وهذا اللون من العقيدة يمثّل قوى نفسانية منعت من نمو وظهور مثل هذه الشخصيات»[123].

وهذا المعنى يشير مرّة أخرى إلى جفاف أصل العين والمنهل الذي يسقي ظاهرة النبوات.

وأمّا إتهام إقبال بأنّه قد استوحى أفكاره الفلسفية من مصادر غربية، فلابدّ من القول إنّ إقبال كان مطلعاً على آراء الفلاسفة الغربيين وخاصة كانت وهيجل وبرجسون ونيتشه وغيرهم وقد استفادة من أفكارهم وآرائهم في حلّ بعض التعقيدات الفكرية، ولكن لنرى قيمة هذا النقد في ميزان التحقيق. فإقبال نفسه كان يتحرك في كتابه «إحياء الفكر الديني الإسلامي» من موقع تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة الفكر اليوناني وفلسفة اليونان وكان يشعر بمرارة من أنّ المسلمين

---

123 ـ احياء الفكر الديني ـ ترجمة أحمد آرام ـ الفصل الخامس.

كانوا يفهمون القرآن ولمدّة قرون مديدة بأدوات الفكر والمنطق اليوناني، فهل أنّ المطهري بعيد عن هذا النقد وغير مشمول لهذه الشكوى؟ وهل أنّ فلسفته تمثّل فكراً إسلامياً خالصاً؟ وهل أنّ ما يسميه بالفلسفة الإسلامية لا يخرج عن إطار وروح الفلسفة اليونانية «أي الغربية» في جوهرها وعمقها؟

الظاهر أنّ المطهري كما كان مخطئاً في فهم عمق ومفاد نظرية إقبال عن الخاتمية فكذلك هو مخطىء في نقده له. وكذلك الحال في حكمه على الفلسفة الإسلامية فيما يعتبر لها من قيمة عالية، والحقيقة أنّه لو سألنا من عرفاء الإسلام العظام كمولوي والعطّار والغزالي لقالوا إنّ ضرر الفلسفة التي تسمى بالفلسفة الإسلامية على الإسلام أكثر من نفعها[124]، ولذلك أليس من الأفضل أن ننطلق في بحثنا من موقع الأدلة والوصول إلى جذور الدعوى والنظرية قبل أن يتهم بعضنا الآخر ونتعامل مع بعضنا من موقع الخصومة والنزاع!! إنّ معرفة إقبال بعرفاء الإسلام كجلال الدين الرومي ليست بأقل من معرفته بالفلاسفة الغربيين، ولذلك إن كانت له فلسفة فهي عبارة عن تشكيلة مركبة من أفكار الشرق والغرب.

---

124 ــ إنّ كلام الشيخ مطهري وموقفه السلبي من الفلسفة الغربية ليس له مبرر على الاطلاق. والحق أن المطهري لو حاز على درجة (100) في الفلسفة الإسلامية فإنّ درجته في الفلسفة الغربية لا تكان تصل إلى (10) في أحسن الأحوال، إنّ شرحه لفلسفة السبزواري (المنظومة) الذي يعدّ من أفضل ما كتبه المطهري في الفلسفة يبيّن بوضوح مقدار اطلاعه على الفلسفة الجديدة وخاصة فلسفة الآناليتيك. وعلى سبيل المثال لو القينا نظرة على بحثه في موضوع الاستقراء وسطحية هذا البحث في الفلسفة الإسلامية إلى جانب التعقيد الشديد والعمق والغموض في الفلسفة الجديدة لأدركنا مدى البون الشاسع بينهما والأغرب من ذلك مساهمة ومشاركة اساتذة الفلسفة في بلداننا في هذه البحوث الفلسفية التي تثير البكاء بل الضحك.

2 ـ ونصل إلى هذه النقطة المهمّة، وهي أنّ الخاتمية ترتبط بشخصية النبي الحقوقية لا بشخصيته الحقيقية، وهذا يفضي إلى ضرورة التعرف على شخصيته الحقوقية وكيف نعرّفها. وبعبارة أخرى نتساءل: بعد أن سلّمنا واعتقادنا بأصل الخاتمية وهذه الخاتمية ترتبط بالنبي نفسه لا بالدين، فإنّ هذه الخاتمية بأي جهة من جهات النبي ترتبط؟

إنّ أول خصوصية للنبي هي أنّه يستمد تعاليمه السماوية بطريق الوحي وأنّه يرتبط بعالمه الباطني بالغيب، الخصوصية الأخرى هي أنّ النبي حافظ لأسرار الغيب، فالأنبياء كلهم حفظة السرّ، ومن هنا كانوا يعيشون في حالة صعبة من الأحاسيس المتضادة، فهم يرون بعض الأمور ويعلمون بها ولكنّهم على مستوى العمل والممارسة في الواقع الاجتماعي كأنّهم لا يرون هذه الأمور ولا يعلمون بها، وهكذا عاشوا طيلة حياتهم في هذه الظروف الصعبة التي تستدعي قابليات وملاكات غير طبيعية، والمثقفون من هذه الجهة هم أتباع الأنبياء.

مضافاً إلى الصفات والخصوصيات التي ذكرناها للأنبياء فهناك صفة الشجاعة والرأفة والشفقة وكون النبي مبشراً ومنذراً وأمثال ذلك، كل هذه الأمور والصفات تعود لشخصية النبي الحقيقية وتتجسد في أعماله وسلوكياته، وفي هذا الجو نرى أنّ كلام الأنبياء وطريقة حديثهم للناس له خصوصية معينة، وهذه الخصوصية تقربنا من الشخصية الحقوقية للأنبياء، إنّ خطاب الأنبياء ينطلق نوعاً من موقع الأمر ومن مرتبة أعلى، وفي الغالب يخلو من الاستدلال، ومن هذه الجهة يختلف خطاب الأنبياء عن سائر أشكال الخطاب البشري، ولو ألقينا نظرة على القرآن «والكتب السماوية الأخرى» فإنّنا لا نعثر على عملية برهنة واستدلال إلاّ نادراً، فالخطاب الديني في الكتب المقدسة لا يشبه خطاب المتكلمين والفلاسفة وعلماء الاجتماع وغيرهم، فمقتضى

الاستدلال هو أن تطلب من الطرف المقابل أن يتحرك من موقع الاستدلال أيضاً، أي أن تمنح الطرف المقابل حق التساؤل وإثارة علامات الاستفهام وأن يكون الحكم بينكما شخص ثالث، ولكنّ موقع النبوة يعكس خطاباً من مواقع عليا، فالأنبياء لا يتحدّثون معنا كما يجلسون ويتعاملون معنا، وكما يقول المثل: «أنا ألقي بالحجة سواء قبلت أم أصابك الملل» وهو قوله: (مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ...)[125]. وخلاصة كلام الأنبياء يقوم على أساس هذا المعنى، وحتى قولهم: (هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ...)[126] لا يعني قبول حجة المخالفين حيث إنّ الخطاب النبوي يرى بطلان براهين الطرف المقابل (حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ...)[127] وهذه الحقيقة تقرّبنا أكثر لفهم مقومات الشخصية الحقوقية للنبي، وأهم عنصر مقوم لهذه الشخصية هو عنصر «الولاية» بمعنى أنّ شخصية هذا الإنسان تعكس الحق والحجّة الإلهية وتمثّل أمر الله، وهذا هو الشيء الذي انتهى وانقطع بشكل أبدي بالخاتمية، فنحن لا نقبل كلام أي إنسان إلاّ بعد الإتيان بدليل أو الاستناد على قانون، ولكنّ الأنبياء لم يكونوا كذلك فكلامهم يتضمن الحجية في ذاته، وكلام النبي يتلخص في: «أنا القانون وأنا الحجة وكلامي هو الدليل والمستند لمدعياتي»، ومن هنا تنطلق النبوة التي تتضمن في ذاتها وجوهرها عنصر الولاية، بهذا كان الأنبياء يرون في تجاربهم الدينية حجة على الآخرين وأنّ لهم الحق في التصرف بأموال الناس ونفوسهم ومكانتهم وسمعتهم، وبعبارة أخرى أنّ التجربة الدينية للأنبياء متعدية لا لازمة، وبذلك تستوعب الآخرين في حكمها.

---

125 ـ سورة المائدة، الآية 99.

126 ـ سورة النمل، الآية 64.

127 ـ سورة الشورى، الآية 16.

وعلى ضوء ذلك يمكن استخلاص أحد الفروق المهمّة بين التجربة النبوية والتجربة العرفانية، فمعلوم أنّ التجارب الدينية ذات أنواع كثيرة فربّما يرتقي العارف في معراج المعرفة ويكشف لطائف معنوية مهمّة ويرى الجنّة وحور العين ويتحدّث مع الله في باطنه وأعماق نفسه وغير ذلك، هذه كلها من التجارب العرفانية، ولكنّ التجربة النبوية أكثر من ذلك، فهي تجربة متعدية في ما تفرضه على الآخرين من تكاليف وأعمال.

إنّ مفهوم «الولاية التشريعية» الذي يمثّل جوهر النبوة الحقوقية يعطي هذا المعنى بالذات، النبي هو ولي الله، وكون الإنسان وليّاً يعني أنّ كلامه بنفسه حجة وأنّه كلام الحق وأنّ تجربته الشخصية تفرض على الآخرين تكاليف دينية، وهذه الحقيقة هي التي تمنح النبي الحق في التصرف بنفوس الناس وأموالهم وعقائدهم ودنياهم، فمثل هذه التجربة غالية جدّاً وتحتاج لجرأة عالية وشجاعة فائقة. هذا هو جوهر النبوة، وبهذا المعنى نفهم السرّ في الخاتمية. فبعد نبي الإسلام لا يمكن أن يظهر شخص يملك في شخصيته الدينية رصيد صحة كلامه وحسن سلوكه وأنّ سيرته تخلق تكليفاً دينياً على الآخرين. وبالطبع فمن الممكن أن تتكرر وتستمر التجارب الدينية ولا تنقطع ويستمر عالم الوجود في استضافة أولياء الله على مائدة الكرم الإلهي.

في الآونة الأخيرة قرأت في إحدى الصحف أنّ أحد رجال الدين الجهلاء قال: «إذا أحسست بالتكليف الشرعي بهتك حرمة الآخرين فسأقوم بذلك» فهذا الكلام يعكس بدقّة مفهوم دعوى النبوة، وهذا عين عدم الاعتقاد بخاتمية نبي الإسلام، فما معنى أن يعتقد شخص بلزوم هتك حرمة شخص آخر لأنّه يرى نفسه على يقين من هذا التكليف؟ هذا يعني ادعاء النبوة لا أكثر ولا أقل.

إنّ الإحساس بالتكليف والتجربة والقطع لكل إنسان بعد رحلة النبي لا يمثّل تكليفاً دينياً ملزماً للآخرين وحجّة

عليهم، فكل إنسان يريد إصدار حكم ديني على الآخرين يجب أن يقترن حكمه بالدليل العقلي أو القانون الكلي أو الشواهد العينية وأمثال ذلك من المسوغات العقلانية، ولا يرى لنفسه امتيازاً خاصاً من الإرتباط مع الغيب والكرامات والرؤية والقطع واليقين وأمثال ذلك، وحتى بالنسبة للدليل والقانون والشواهد فهي كلها من الأمور الموضوعية والجمعية، وليست من الأمور الفردية والشخصية والتابعة للمزاج وشخصية الفرد. فقد انتهت مرحلة «الفردية»، وبدأت محصلة الرجوع إلى الكليات والأمور الجمعية. وتفسير كلام الله وأحاديث النبي أيضاً لا يمكنها أن تستند على رأي شخصي أو تستمد حجيتها من الشخصيات الدينية. فهذ التفسير يجب أن يكون جمعياً مستدلاً أيضاً، ومن هنا نرى بطلان التفسير الرسمي والحكومي لقضايا الدين وأحكام الشريعة. وعلى ضوء ذلك بـا مكاننا فهم خاتمية النبي بعدّة معاني:

المعنى الأول: أنّه لا يبعث نبي آخر بعد نبي الإسلام.

المعنى الثاني: لا تأتي شريعة سماوية جديدة بعد الشريعة الإسلامية.

المعنى الثالث: أنّ طبيعة التاريخ البشري لا يمكنها انتاج وتربية نبي جديد. وعلى حدّ تعبير الفلاسفة أنّ الجهة الاعدادية للنبوة قد انتهت وتلاشت.

المعنى الرابع: وهو من لوازم المعنى الأول، أنّه لا ينبغي العمل بشكل يعكس في محتواه عمل أنبياء، وهذا هو المعنى الدقيق الذي نريد تأكيده وبيانه بشكل مفصّل، فالكثير من الأشخاص بالرغم من ادعائهم تبعية نبي الإسلام، إلاّ أنّهم يدّعون النبوة في حالات من طغيان النفس، إنّ التحرك على مستوى العمل النبوي يعني العمل بدون الاستناد على دليل كلي أو قانون وقرينة موضوعية، بل بالاستناد على دليل التجربة الشخصية في ما تمثّله من الإحساس بالتكليف الديني والانطلاق من هذه

الاحساس لامتثال الأمر وإجراء الحكم الشرعي على الآخرين، فهذا هو عمل النبي، وقد انتهت مرحلة النبوة. وهذا يعطي معنى الولاية التي انقطعت وزالت إلى الأبد بوفاة نبي الإسلام. فلا يوجد خطاب أو نصّ ديني يأخذ على عاتقه منح «حق الولاية» بهذا المعنى لأحد من الناس. فهذا عين التناقض في أن يمنح الرسول الخاتم حقوقاً لشخص أو لعدّة أشخاص ناقضة لخاتميته.

أجل، قلنا إنّ متعلق الخاتمية هي الشخصية الحقوقية للنبي «يعني ولايته التشريعة» بمعنى أنّ النبي نفسه لا يرى أنّه ملزم ومكلّف بإقامة الدليل والإتيان بقرينة وشاهد، ومن هنا كان الخطاب الديني خطاباً ولائياً وليس خطاباً برهانياً، وهذا الحكم كما يجري ويصدق في الأمور التكليفية فهو جار في الأمور الإخبارية أيضاً، وتوضيح ذلك إنّ الكلام عندما يستمد حجته من عملية الاستدلال والقواعد المنطقة فإنّ ذلك يعني قطع الرابطة مع الوحي، بحيث يكون الميزان والمعيار لصحة ذلك الكلام والخطاب هو ميزان الدليل والبرهان، على سبيل المثال فقد ورد في نهج البلاغة: «النساء نواقص العقول، نواقص الحظوظ، نواقص الإيمان»[128] ثم يذكر الإمام علي بعض الأدلة على هذه المدعيات والخروج منها بنتائج معينة، وكلامنا هو أنّه عندما يتحرك الكلام على مستوى الدليل والبرهان فإنّ الرابطة بين الكلام والشخص المتكلم ستنقطع، فنبقى نحن والدليل القائم، فإن كان دليلاً مقنعاً فسوف نقبل المدعى وإلاّ فلا. وبعد ذلك ليس مهمّاً أن ينطلق هذا الاستدلال من الإمام علي أو من غيره، فإنّ الكلام لا يقوم بشخص المتكلّم بل بما يعتمده من دليل يثبت المدعى، فليس من الصحيح أن نقول إننا نقبل بالدليل الفلاني لأنّ المستدل والمتكلّم هو الشخصية الفلانية صاحب الكرامات مثلاً، فقوة الدليل يجب أن تنطلق من مضمونه وذاته لا من شيء آخر،

---

128 ـ نهج البلاغة ـ الخطبة 80.

وبعبارة أخرى إنّ الدليل يصبح حاجباً بين الكلام والمتكلّم، وعلى سبيل المثال فعندما يأتي القرآن بدليل على مسألة التوحيد، وهذا من الاستدلالات النادرة في القرآن، ويقول:

(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا...) [129].

وبما أنّ السماوات والأرض باقية حتى الآن فيتضح من ذلك أنّ المدير والمدبر لهذا العالم واحد، ومن البديهي أنّه لا يصح لأحد أن يقول: عليكم بقبول هذا الدليل لأنّه وارد في القرآن أو أنّ النبي ذكره، بل ينبغي أن يكون الدليل نفسه قوياً وكافياً لإثبات المدعى. فمثل هذا الاستدلال والخطاب البرهاني هو من شأن العلماء والمختصين في مجالات المعرفة، أمّا الأنبياء فمن النادر أن يتحركوا في خطابهم على مستوى الاستدلال، فالعمدة في الخطاب النبوي هو شخصية النبي وتجربته الدينية أو تعاليمه السماوية، وأساساً فإنّ هذه المعنى هو شأن النبوة، وهذا هو الشيء الذي انتهى وختم بمجيئ نبي الإسلام ولا يمكن تكراره بعد ذلك.

الجدير بالذكر أننا عندما نقول إنّ كلام الأنبياء غير مستدل، فذلك لا يعني أنّ كلامهم غير قابل للاستدلال، بل بمعنى أنّ الأنبياء أنفسهم عندما كانوا يتحركون على مستوى تعليم الناس وإرشادهم فإنّهم لا يعتمدون على الدليل والبرهان، فهذا العمل من شأن علماء الكلام الذين جاءوا بعد ذلك ووضعوا كلام الأنبياء والعقائد الدينية في إطار الاستدلال، ومن هنا بالضبط تنقطع الرابطة بين الكلام الديني والوحي، وأيضاً لهذا السبب ذهب البعض إلى أنّ علم الكلام يسلب من الإنسان المؤمن ذوقه الديني. فالمتكلّمون لم يقصدوا خيانة الدين وصبّه في قوالب ذهنية، بل عملوا على عقلنة تعاليم النبي فيما يخص العقيدة، ولكن نظراً إلى التفاوت بين عمل الأنبياء وعمل المتكلّمين، فتارة نقبل الكلام

---

129 ـ سورة الأنبياء، الآية 22.

والمدعى لأنّ الشخص الفلاني نطق به، وتارة أخرى نقبل بذلك الكلام نفسه من خلال الدليل الذي يثبت صحة هذا الكلام. فالمتكلّمون جاءوا وأثبتوا كلام الأنبياء بالدليل والبرهان، أي أنّهم شيدوا نظاماً عقلانياً بشرياً ومستقلاً عن الوحي من هذه التعاليم، وبذلك صارت الأدلة هذه بمثابة الحجاب بين هذه التعاليم وصاحبها، ومن هنا فطن بعض العرفاء بشكل غريزي إلى أنّ المتكلّمين قد أبعدوا الإنسان عن منهل الأنبياء وقاموا بعملية فصل بين الإنسان وربّه. وببيان آخر أنّ المتكلّمين قد جعلوا من الدين أمراً بشرياً وبذلك انقطعت الرابطة والعلاقة بين المتكلم والمتلقي أو بين صاحب الخطاب والمستمع، وهذا هو مقتضى الخاتمية وعقلنة التعاليم الدينية في أذهان الناس، ومن هذه الجهة فإنّ المتكلّمين قد خدموا الدين لأنّهم عملوا على برهنة الكلام الخطابي وغير المبرهن للأنبياء، وأوجدوا له رصيداً عقلياً فيما أودعوه من خزين استدلالي ومنطقي، ولكن من الطبيعي أن تكون لهذه الخدمة عواقب سلبية أيضاً، ومنها سلب الطبيعة الروحانية من الخطاب الديني ، وبذلك ابتعدت الشخصية النبوية عن هذه التعاليم إلى الظل، ووصل كلام الأنبياء إلى رتبة العقول البشرية ودخل في دائرة السؤال والجواب.

والخلاصة أنّ نبي الإسلام هو خاتم الأنبياء وأنّ دينه آخر الأديان وأنّ شخصيته آخر شخصية حقوقية نبوية، وعصره يمثّل آخر عصر من عصور تربية الأنبياء في تاريخ البشرية، وبعده لا يمكن أن تتوفر الأرضية المناسبة لولادة نبي جديد، والأهم من ذلك أنّ كلامه يستمد رصيده وقوته من شخصية النبي نفسه، ونحن نعتقد بهذا المعنى لخاتمية النبي وبذلك نرى فتح باب الاجتهاد في الدين، وذلك من خلال الاستفادة من أدوات العقل والمنطق والاستدلال بالشواهد العينية والموضوعية من أجل عقلنة هذا الدين، وفي نفس الوقت نرى أنّه وليّ الحق ونستند

إلى شخصيته في دائرة الولاية الإلهية ونقبل بكلامه وسنّته بما لا نقبل من أي شخص آخر إلاّ بعد الإتيان بالدليل والقرينة والقانون. وبذلك لا نسعى لتعميم تجاربنا الدينية أو نرى أنّ يقيننا واحساسنا الشخصي يوجب تكليفاً وحكماً على الآخرين، وبهذا المعنى تكون باب الولاية والنبوة موصدة بعد النبي، فبعد رحلة النبي يتساوى جميع أفراد البشر في دائرة التكليف وتعيين الحكم وتكون الأفضلية للتقوى والتعقل. فعندما يقول إقبال: «إنّ مرحلة النبوة قد ختمت بظهور طلائع العقلانية» فليس مقصوده وجود تقاطع وتضاد بين العقل والنبوة، بل مقصوده هو انتهاء مرحلة الولاية الشخصية لشخص معين، فبعد ختم النبوة يصل الدور إلى العقل الجمعي بصفته الكلية ليكون حاكماً وولياً ومورد اعتماد الناس.

والسلام

المقالة (6)

خاتمية النبي (2)

خاتمية النبي (2)[130]

بسم الله الرحمن الرحيم وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله أجمعين

تقدم إنّ باب النبوة قد اغلق إلى الأبد برحلة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، وقد بحثنا في معنى الخاتمية وقلنا إنّه بالرغم من وجود أشخاص لهم قدرة على الاتصال بعالم الغيب ومعرفة أخبار وأسرار ذلك العالم وأنّ الله تعالى يخاطبهم في عمق عقولهم وباطن سرائرهم، إلاّ أنّ الفرق بين هؤلاء الأولياء وبين الأنبياء أنّ الأنبياء ليست لديهم حجة لإثبات مسؤوليتهم السماوية غير ما يعيشونه من تجربة ذاتية تستند على قوة شخصيتهم ونفوذهم المعنوي لدى أتباعهم، وبهذا الرصيد القوي من قوة الذات والشخصية كانوا يأمرون للناس من موقع تعيين التكليف الشرعي عليهم، ومن هنا يختلف عملهم مع عمل الفلاسفة، فالمفكرون والعلماء يعتمدون لإثبات مدعاهم على الأدلة العقلية والتجربية، ونفس هذا الاعتماد على الدليل والاستعانة بالبرهان يمنح المخاطب الحق بالتمسك بأدلة عقلية وتجربية أخرى لنقد خطابهم وآراءهم، وإلاّ فلا معنى لإقامة الحجة لإثبات المطلوب، لأنّ الاستدلال يمثّل أمراً جمعياً دائماً ويمنح الجميع حق المشاركة في عملية القبول والنقد، بيد أنّ الأنبياء يستندون في حركتهم الرسالية على التجربة الدينية التي تثير في أنفسهم اليقين والقطع

---

130 ـ نص المحاضرة التي القيت بمناسبة رحلة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ـ عام 1997 م.

بصدق كلماتهم وحقانية دعواهم وبالتالي ينطلقون من موقع تكليف الناس بقبول هذه الدعوى وامتثال هذه الأحكام والأوامر وكذلك يمنحهم هذا اليقين الحق في التصرف بأموال الناس ونفوسهم.

هذا البعد من أبعاد النبوة، وهو حالة الالزام للتجربة الدينية لشخص معين وإثبات ولايته التشريعية على الآخرين، انتهى وانقطع برحلة نبي الإسلام فلا أحد بعده يتمتع بمثّل هذا الحق، أو يعيش مثل هذه التجربة والمسؤولية، ولذلك فجميع الأشخاص الذين يأتون بعد النبي يتحركون على مستوى العمل وإمتثال الأمر في دائرة نبوته وتبعاً لتعاليمه التي قررها لهم، وتكون حجية كلامهم تبعاً لحجية كلامه بحيث ينبغي أن يكون كلامهم متطابقاً مع مضمون ومنطق الخاتمية، وبعد نبي الإسلام لا يوجد قطع ويقين وتجربة وفهم ديني لأي شخص من الأشخاص بمرتبة القطع واليقين والتجربة والفهم الديني الذي كان يعيشه النبي وأظهره وبيّنه من خلال أحاديثه وممارساته وآثاره، وعلى حد تعبير «إقبال اللاهوري» أنّ هذه الحالة قد ثبتت باسمه إلى الأبد

وعلينا مهمّة الاشتغال بتقديم الشراب للأضياف:

ـ إنّه جعل خدمة سقي الأضياف علينا

ـ لأنّه أعطانا آخر كأس كان عنده

وأيضاً يقول إقبال في هذه المجال: بما أننا نعتقد بالخاتمية فنحن أكثر الناس حرية على وجه الأرض، والحرية لا تعني أنّ عصر الدين والخطاب الإلهي قد انتهى برحلة النبي، بل بمعنى أننا لا نرتبط بعد الآن بأي شخصية بشرية، ومن هنا فيحق لنا المطالبة بالدليل من أي شخص يطرح ادعاءً معيناً، والحَكم في هذه الدعاوى والآراء هو عقلنا الجمعي، فلا يوجد أحد يلزمنا بحكم معين بالاستناد إلى تجربته الدينية الشخصية، فمثل هذه الظاهرة قد ختمت إلى الأبد. ولذلك بالإمكان أن نتحرك في مجال الفكر الديني بالاستناد

إلى الفقه في عملية استنباط قوانين جزائية، وهذا يعني أن الاستناد على التجربة والاحساس بالتكليف الشخصي لا يمثّل قانوناً كلياً ولا نتمكن من الحكم على شخص معين بذلك، فمثل هذا العمل يختص بوظيفة النبي وحقّه تجاه الرسالة والناس، ولا يوجد مثل هذا الحق والتكليف بالنسبة للآخرين. وهكذا نفهم أنّ العقل البشري بختم النبوة قد حصل على منتهى الحرية بحيث لا توجد أي شخصية تمثّل حاجباً ومانعاً للدلائل العقلية والتجربية والقانونية. «التحرر» يعني تحرر العقل من العناصر الماورائية وما دون العقل، فالنبوة تمثّل أمراً ما فوق العقل وبإمكانها وضع تكاليف معينة للناس من خلال أدوات الخطاب الوحياني، وبالتالي تتمكن من تحرير الإنسان من العناصر الدونية وما دون العقل، ثم تحركت النبوة من خلال عنصر الخاتمية لازلة وإلغاء العناصر الفوقية والماورائية وبذلك عملت على تشديد وتقوية عنصر العقل، وبذلك صار طفل العقل بالغاً ورشيداً وحراً في عملية التفكير والرأي بحيث صار قادراً على الوقوف على قدميه ولا يحتاج إلى الاستعانة بعنصر ماورائي.

هذه المطالب لها مدلول واضح، وهو عدم ظهور أنبياء لتبليغ الرسالة السماوية بعد نبي الإسلام، أي أنّ الأنبياء السابقين إمّا أن يكونوا أصحاب شريعة، أو تكون مهمتهم شرح واشاعة شريعة النبي السابق، كما هو الحال بالنسبة للنبي لوط وارتباطه بابراهيم (عليهما السلام) أو كيوشع بالنسبة لموسى (عليهما السلام)، حيث تقرر الآية 44 من سورة المائدة هذا المعنى بوضوح:

(إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا...).

وأمّا في دائرة الدين الإسلامي بعد رحلة نبي الإسلام فإنّ علماء الدين قد أخذوا بعهدتهم عمل هؤلاء الأنبياء، فليس لهم أن يدعوا مرتبة النبوة «حتى النبوة

الفاقدة للشريعة» لقوله (صلى الله عليه وآله): «لا نبي بعدي»، وأمّا تجارب العرفاء فهي مختصة بهم على مستوى النظر والعمل ولا تمثّل حجّة ولا تفرض تكليفاً على أي واحد من الناس، بل هي من قبيل المعطيات البشرية الأخرى وبالإمكان التحرك من موقع نقدها وإكمالها.
وبعبارة أخرى، لا توجد شخصية حقوقية تتمتع بشؤون وامتيازات الشخصية الحقوقية لنبي الإسلام، ولا يوجد ولي بعد النبي قد فوّضت له الولاية التشريعية، إذن فبعد نبي الإسلام واستناداً لأصل الخاتمية وإجماع المسلمين لا يظهر نبي بعد رسول الله (وهذا يختلف عن حكم الشخصيات الحقيقية من أولياء الله كما تقدم ذلك) وهذا المعنى يثير أمامنا سؤالاً مهماً، وهو: ما هو دور ومنزلة أئمة الشيعة في مجال تبليغ الدين وبيان الأحكام الشرعية والمعارف الإسلامية؟ فإذا أردنا أن نقول بأنّ اعتبارهم ومنزلتهم وحجية تجربتهم لا تتناقض مع أمر الخاتمية[131]، ففي هذه الصورة ماذا نفهم من مكانتهم الحقوقية «بغض النظر عن شخصيتهم الحقيقية وولايتهم الباطنية»؟ هل أنّ مكانتهم هي مكانة المجتهد أو المجتهد المعصوم، أو العارف العالم، أو القائد الديني، أو وارث علم النبي؟ إنّ هذه الأسئلة التي تثار في ذهنية الشيعي واجهها المطهري وأجاب عنها بما يلي:

---

131 ـ يقول ولي الله الدهلوي في «التفهيمات الإلهية» (ج2، ص 244): إنّ عقيدة الشيعة بأهل البيت(عليهم السلام) يؤدي إلى نقض القول بخاتمية النبي(صلى الله عليه وآله) لأنّهم يعتقدون بأنّ أهل البيت معصومون ومفترضوا الطاعة ويتمتعون بالوحي الباطني، وهذا المعنى لا يختلف كثيراً عن مرتبة النبوة.
هذا بالرغم من أنّ ولي الله الدهلوي صرّح في مكان آخر من هذا الكتاب بأنّه رآى أرواح أئمّة أهل البيت في حضيرة القدس في مكاشفة له، وهم في أكمل الحالات وأفضل الأوصاف وعلم أنّ المنكر لحقهم والمعادي لهم في خطر عظيم (التفهيمات ـ ج1 ـ ص 142).

«عندما نقول إنّ البشرية لا تحتاج إلى نبي بعد الشريعة الخاتمة فهذا يعني أنّ الناس لا يحتاجون بعد ذلك إلى شخص مؤيد ومسدد من عند الله ويتلقى التعاليم والأوامر الإلهية بالوحي والإلهام، فهذه المسؤولية تقع على عاتق الفقهاء والحكماء وعلماء الأُمّة الإسلامية بعد النبي... إذن ما وجه الحاجة لوجود إمام بعد النبي، وكيف يتمّ توجيه هذا المطلب في نظر منطق الشيعة؟ هذا السؤال سؤال في محلّه، فالفرق بين النبي والإمام لا يقتصر على كيفية اقتباس العلوم من عالم الغيب، بل يختلف النبي عن الإمام بلحاظ الوظيفة والمسؤولية، وهذا هو العمدة في المقام، فالإمام ليس هو صاحب الشريعة والقانون ولا يتمتع من جهة كونه إماماً بوظيفة دعوة الناس والتوجه لهم لايصال الخطاب الإلهي وتبليغ الرسالة السماوية...، إذن ما هي وظيفة الإمام؟ الإمام يمثّل المرجع الديني لحلّ الاختلافات، ويقوم بدور الميزان لمعرفة الحق من الباطل في الفتاوى والاختلافات الموجودة بين العلماء، فعندما نلقي نظرة على منهج الأئمة واسلوبهم في حركة الواقع والرسالة نرى أنّهم لا يتحركون في غير هذا المجال لأداء دورهم ووظيفتهم، حيث يقولون إننا أئمة وعليكم أن تأتوا إلينا وتطرحوا مشكلاتكم وأسئلتكم، إنّ على علماء الأمّة أن يتحركوا على مستوى دعوة الناس إلى الدين وتبليغ الرسالة بما يمثلونه من نيابة عن رسول الله، ولكنهم لا يمثلون مرجعاً لحل الاختلافات»[132].

ومن جهته فالعلاّمة الطباطبائي ينفي أيضاً حجية كلام أئمّة الشيعة على نحو الاستقلال ويرى أنّها تابعة

---

132 ـ مرتضى المطهري ـ الخاتمية ـ طبع صدرا ـ 1988 ـ ص50 ـ 53.

ومتصلة بحجيّة كلام النبي الأكرم[133] . والعلاّمة لا يتحدّث عن حجية التجربة الدينية المستقلة لدى الأئمّة ويبقى هذه النقطة في زاوية الاجمال، إنّ حجية فهم القرآن وفهم كلام النبي شيء، وحجية الفهم المستقل للقرآن ولكلام النبي شيء آخر.

وما نراه من موقف الشيعة في عدم تكفير المخالفين والمنكرين للأئمّة من أتباع سائر الفرق الإسلامية يشير إلى مدلول مهم، وهو أنّ كلام وتجربة هؤلاء الأولياء ليست بمستوى ومرتبة كلام وتجربة النبي ولا تمثّل جزءً من الإجزاء القطعية للإيمان، وإلاّ لكان انكارهم في عرض انكار النبي من خلال ما يتصف به المنكر من حالة الارتداد والالحاد، فما هو ذاتي في الإسلام شخص النبي وتجربته الباطينة والأوامر والنواهي الناشئة من هذه التجارب والتي انتهت وختمت برحلته، وكل ما يرد من تعاليم دينية بعد هذه المرحلة يمثّل تذكيراً لتعاليم النبي وذلك بشرط أن لا يتنافى مع هذا الأصل الأصيل والركن الركين في الإسلام، وقد جاء الكثير من الغلاة في تاريخ الإسلام وذهبوا إلى آراء تتصل بالارتفاع بمرتبة هؤلاء الأولياء إلى مرتبة الألوهية أو مرتبة النبوة.

على أية حال إنّ الحقيقة الأساسية في هذا الموضوع هو لزوم الفصل بين الشخصية الحقيقية للنبي من جهة، وبين حجية كلامه وشخصيته الحقوقية وولايته التشريعية من جهة أخرى، فالشخصيات الدينية لا يكون خطابهم حجة على مستوى التعاليم الدينية إلاّ أن يتحركوا من موقع امتثال الأمر الإلهي وتكون لهم رسالة سماوية، فهناك الكثير من العرفاء والحكماء الإلهيين في عين عظمتهم وعلو مرتبتهم لا يتمتعون بولاية ورسالة من هذا

---

133 ـ مكتب تشيع (حوار العلاّمة الطباطبائي مع البرفسور هنري برجستون حول الشيعة) ص 77 ـ 1960.

القبيل. هؤلاء ساهموا في بسط التجربة النبوية بدون أن يزيدوا من دائرة الولاية الحقوقية. فالشيعة مثلاً عندما يوالون أئمّة أهل البيت ويعتقدون بإمامتهم يركزون على هذه النقطة المهمّة، وهي أنّ طريق التجارب المعتبرة الدينية المستقلة مستمر ومفتوح حتى بعد رحلة النبي الأكرم، حيث يتمكن الكثير من أولياء الله أن ينطلقوا في معراج الكشف والتجربة المعنوية ويثروا من رصيد المعارف الدينية لدى المسلمين، وربّما يكونوا أفضل من الأنبياء السابقين، إلاّ أنّ هذا البسط للتجربة النبوية يختص بالمسائل المرتبطة بشخصيتهم الحقيقية ولا تسري إلى دائرة شخصيتهم الحقوقية بسبب حكم الخاتمية. فنحن في الإسلام لا نعتقد بوجود شخص آخر غير النبي يستلزم انكار دعواه أو شخصيته الحقوقية الكفر والمروق من الدين.

رأينا على سبيل الإجمال رأي المرحوم الطباطبائي في هذا الخصوص، ولا بأس باستعراض آراء العارف الكبير «محيى الدين بن عربي» الذي يدعي لنفسه ختم الولاية المحمدية وذلك في باب الفرق بين النبي والولي ودائرة ولاية الولي. وقد تحدّث ابن عربي كثيراً في هذه الباب، ومن ذلك ما أورده في كتاب «الفتوحات المكية» الذي يعتبر أوسع وأكبر موسوعة عرفانية له، يقول:

«فلا يتعد كشف الولي في العلوم الإلهي فوق ما يعطيه كتاب وليّه ووحيه، قال الجنيد في هذه المقام: علمنا هذا مقيد من الكتاب والسنة، وقال الآخر: كل فتح لا يشهد له الكتاب والسنة فليس بشيء فلا يفتح لولي قط إلاّ في فهم الكتاب العزيز، فلهذا قال: (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْء...) [134] وقال عن ألواح موسى: (وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْء مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ

---

134 ـ سورة الانعام، الآية 38.

شَيْء...)[135] ... فالولي لا يأمر أبداً بعلم فيه تشريع ناسخ لشرعه ولكن قد يلهم لترتيب صورة لا عين لها في الشرع من حيث مجموعها ولكن من حيث تفصيل كل جزء منها وجدت أمراً مشروعاً فهو ترتيب أمور مشروعة أضاف بعضها إلى بعض... فإن قلت فأين جعل الله للولي العالم ذلك بلسان الشرع. قلنا: قال(صلى الله عليه وآله): «من سنّ سنّة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة...» فهذا حظ الولي من النبوة إذا سنّ من هناك وهو جزء من أجزاء النبوة كما هو المبشرات من أجزاء النبوة»[136].

وهكذا نرى في كلام ابن عربي قبول حقيقة النبوة للختم وأنّ الولاية لا تقبل الختم والانسداد، حيث يقول على أساس مبانيه العرفانية في هذا المجال إنّ الولي اسم من أسماء الله تعالى، ولذلك فهو دائماً في حالة التجلي والتمظهر في مصاديق ومظاهر مخلوقاته وهم الأولياء الموجودون دائماً، ولكنّ النبوة ليست مشتقة من أسماء الله تعالى وليست اسماً إلهياً ولهذا السبب تقبل الختم والانتهاء:

«ومن درجاتها ـ أي الولاية ـ النبوة والرسالة فينالها بعض الناس ويصلون إليها وبعض الناس لا يصلون إليها، وأمّا اليوم فلا يصل إلى درجة النبوة نبوة التشريع أحد لأنّ بابها مغلق والولاية لا ترتفع دنيا ولا آخرة... ومن أسمائه تعالى الولي وليس من أسمائه نبي ولا رسول، فلهذا انقطعت النبوة والرسالة لأنّه لا مستند لها في الأسماء الإلهية ولم تنقطع الولاية لأنّ اسم الولي يحفظها»[137].

135 ـ سورة الاعراف، الآية 145.

136 ـ الفتوحات المكية، ج3، ص96.

137 ـ المصدر السابق، ص 101.

ونرى أنّ كلام أميرالمؤمنين في هذا الباب فصل الخطاب، فعندما سئل الإمام: هل عندكم من رسول الله(صلى الله عليه وآله) شيء من الوحي سوى القرآن؟ قال: «لا والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة إلاّ أن يعطي عبداً فهماً في كتابه»[138].

أمّا النقطة المهمّة الأخرى والتي تستدعي تكرارها والتركيز عليها فهي: أنّ مقولة الخاتمية تعتبر مدعى من داخل دائرة الدين لا من خارجه، أي لا يمكن إثبات خاتمية الرسول الأكرم بواسطة الأدلة العقلية والتجربية، وكذلك كون دين الإسلام كاملاً لا يمكن إثباته بالبراهين العقلية والامبريقية، وغاية ما يمكن للمتكلم المسلم إثباته في دائرة الخاتمية هو افتراض مقبولية أصل هذه المدعى وكونه أمراً مسلّماً، ثم يتحرك لتوضيح علّة هذا الاعتقاد وأنّه ربّما يكون ناشئاً من ظهور ورشد العقل الاستقرائي، أو أنّ العلة تكمن في حفظ المسلمين لكتابهم السماوي في حين أنّ الكتب السابقة نالتها يد التحريف وغير ذلك، فهذه كلها من جنس ادراج القضية في دائرة المعقول لا من خلال البرهنة العقلية عليها.

نعم هناك دليل قطعي على ذلك وهو أنّ هذا الدين كامل، وبما أنّه كامل فهذا يقتضي ختم النبوة، فهذا الدليل صحيح ولكنّ مقدمته تنطلق من دائرة النصوص الدينية فهي قضية من داخل الدين وغير قابلة للإثبات العقلي والتجربي. فالمسلمون يعتقدون لمدى قرون بالخاتمية من دون أن يكون لهم مبررات عقلية ومنطقية لهذا الاعتقاد، ولذلك فإنّ ادخال هذه العقيدة في دائرة المعقولية قابل للمناقشة أيضاً، فهناك بعض المسلمين يعتقدون بتحريف القرآن، وبغض النظر عن القرآن فإنّ جميع المسلمين لا يترددون في وجود جعل وتحريف في

---

138 ـ تفسير الصافي، ج1، المقدمة الرابعة، ص 31.

دائرة السنّة الشريفة (وروايات أئمة الشيعة) ولذلك يمكن المناقشة في مقولة البلوغ العقلي للبشرية، وكذلك المناقشة في مقولة عدم تحريف الدين وبقائه سالماً إلى هذا الوقت.

مضافاً إلى ذلك لو كانت هذه الحجة صحيحة وثابتة فإنّ ظهور النبي الخاتم في عصر الكامبيوتر والفاكس والتقدم العلمي سيكون أشد بقاء واستمرارية وبالتالي بقاء كل كلامه وسنته، إنّ ظهور العقل الاستقرائي بدوره تحقق في عصر النهضة الجديدة «رنسانس» ولم يكن العقلي البشري قبل ذلك بهذه القوة والفعالية، وهكذا يمكن مناقشة هذه المدعيات والنظريات في هذا المجال، بالرغم من أنّ الإنسان المسلم يجد في نفسه تقديراً لما بذله هؤلاء العلماء من جهود فكرية لكشف أسرار ظاهرة الخاتمية، وليس من اللازم الاستمداد من العقل بل يجب الاعتقاد بمقولة الخاتمية من زاوية دينية، وهذه العقيدة وهي أنّ هذا الدين هو خاتم الأديان ولا يظهر نبي بعد الآن وأنّ المؤمنين لا ينبغي لهم انتظار نبي جديد ورسالة سماوية جديدة، فهذه العقيدة يمكنها أن تكون مفتاحاً وحلاً للكثير من التعقيدات الفكرية والعقائدية، فنحن نعيش في زمان عقم عن ولادة نبي آخر. ولذلك ينبغي الاكتفاء والقناعة بهذا الدين الموجود (في صورة قبول التعددية لهذه الأديان الموجودة) وعدم التطلع إلى السماء وتوقع دين جديد فإنّ ذلك يمثّل طمعاًمذموماً وأملاً محالاً.

لقد جاء خاتم النبيين ولكن ختم الشارحين لم يأتِ بعد، وكلام أي شخص في مقام شرح وتفسير النصوص الدينية لا يرتقي إلى مستوى الوحي، ولذلك فمع أننا نملك ديناً خاتماً، ولكننا لا نملك فهماً خاتماً، بالرغم من أن الدين كامل «وهو مدعى داخل ديني وبتبع الإيمان بالنبي» ولكننا لا نملك معرفة دينية كاملة. والتصديق

والإيمان بأنّ الإسلام كامل في نفسه يختلف كثيراً عن الإيمان والتصديق بأنّ علم الفقه وعلم التفسير وعلم الأخلاق وغيرها كاملة أيضاً. كما أنّ كمال الطبيعة يختلف كثيراً عن كمال علوم الطبيعية. وكل علم بما هو معرفة بشرية فهو ناقص وغير خالص «وأحياناً يتحرك في صراط التكامل»، وقد ادعى «كانت» الكمال لعلم المنطق ولكنّ هذا الادعاء انكشف زيفه. فكل كشف منطقي جديد يبعث على اهتزاز تابوته في القبر.

أمّا ادّعاء كمال الفقه الواقعي والأحكام الواقعية عند الله في مقام الثبوت فلا يحل عقدة ولا مشكلة في المقام ولا يستدعي الكمال لعلم الفقه في مقام الإثبات، وبتعبير آخر إذا كان الفقه الواقعي هو الخاتم، فإنّ علم الفقه المتداول هو حصيلة تفقه الفقهاء، وهو معرفة مستمرة وجمعية وتمثّل الصواب والخطأ في قضاياها ولا يمكن عدّه خاتمة العلم اطلاقاً، وهكذا الحال بالنسبة للعلوم الدينية الأخرى. فالفقه الذي يهتز ويتغير بأدنى تغيير في علم الأصول كيف يمكن ادعاء الكمال له؟ ولذلك فإنّ السعي لإثبات كمال علم الفقه وكمال علم الأخلاق وكمال علم الفلسفة ومن خلال ذلك يمكن إثبات كمال الدين وبالتالي إثبات الخاتمية لهذا الدين، يعدّ عملاً عبثياً وحركة في فراغ، والشيء الذي يمكن فعله في هذا الباب «مع فهم صحيح لمسألة الخاتمية» هو اعطاء منهج لتحريك سيالية هذه العلوم الدينية «وليس الفقه فقط» لتتزامن وتتماهى مع التحولات المعرفية و العلمية على أرض الواقع «لا العملية المحضة» وبذلك يمكن للفقه أن يتحرك على مستوى إيجاد الحلول للتعقيدات الموجودة في جو الحياة الفردية والاجتماعية.

إنّ الطريق لبعث الحركة والحياة والانسيابية في الفقه يعتمد على فتح أبواب العلوم والمعارف الجديدة «وليس

فقط المشكلات العملية الجديدة» وغربلة هذه المفاهيم والمعارف، ومن هنا فالتحرك لإثبات أنّ علم الفقه الموجود قادر على الاستجابة للتحديات الموجودة وإيجاد الحلول لجميع المسائل الفقهية الجديدة هو سعي مجانب للصواب ولا مبرر له، ومن العجيب أنّ بعض علمائنا في مقام إثبات وبيان خاتمية النبوة وكمال وبقاء الدين يبذلون قصارى جهدهم لبيان خلود الفقه في حركة الحياة والواقع البشري، وكأنّ ختم النبوة لا يشمل ختم العقائد والأخلاق الدينية وكأنّ الأسئلة وعلامات الاستفهام مقتصرة على إثبات مقدرة الفقه فحسب، وهذه أيضاً غفلة عجيبة وغير موجهة، إنّ هؤلاء توهموا أنّ انسجام الدين مع العالم المتغيّر أو إيجاد المصالحة بين الأبدية والتغيير يساوي القول باستجابة علم الفقه للمسائل العملية المستحدثة، ومن هنا سعوا لإثبات قدرة أو إمكان استجابة الفقه لقضايا الحياة المعقدة في العصر الجديد.

وقد ذكر «الفخر الرازي» وهو من قدماء المفسّرين في تفسير آية: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...)[139]. وفي مقام تصوير فهم الفقهاء لمسألة كمال الدين: «أجاب مثبتو القياس بأنّ المراد باكمال الدين أنّه تعالى بيّن حكم جميع الشرائع بعضها بالنص وبعضها بأن بيّن طريق معرفه الحكم بها على سبيل القياس، فإنّه تعالى لما جعل الوقائع قسمين أحدهما التي نصّ على أحكامها، والقسم الثاني أنواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياستها على القسم الأول، ثم إنّه تعالى لما أمر بالقياس وتعبد المكلّفين به كان ذلك في الحقيقة

139 ـ سورة المائدة، الآية 3.

بياناً لكل الأحكام، وإذا كان كذلك كان ذلك إكمالاً للدين»[140].

ولو حذفنا كلمة القياس في المقطع المذكور آنفاً ووضعنا بدلها كلمة «اجتهاد» الذي يشير إلى معنىً أكثر شمولية وهو مقبول لدى علماء الشيعة والسنة على السواء، فإنّ ذلك يعني أنّ جهود المتكلّمين من القدماء والمحدثين في إثبات كمال الدين تتكفّل حلّ المشكلة بهذا المعنى، أمّا المرحوم المطهري فقد بذل جهداً واسعاً في بحثه المرتبط بمسألة ختم النبوة ومسألة جبر التاريخ ومقتضيات الزمان وأمثالها، ولكنّه في آخر الأمر توصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ العلماء يمكنهم من خلال الاستفادة من أدوات الاجتهاد حلّ جميع المشاكل والمعضلات الفكرية المستحدثة واستنباط حكم الجزئيات والتفاصيل من خلال الكليات، ومن هذا الطريق يمكننا فهم سرّ الخاتمية وكمال الدين.

وقد أورد المطهري رواية «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة» باعتبارها حكماً كلياً يشير إلى ختم النبوة وخلود الدين، وبهذا المفهوم يتمّ حلّ جميع الشبهات وأعقد المشكلات المعرفية من خلال ثبات المقررات الشرعية والأحكام الفقهية في العالم المتغيّر والتاريخي، ويتحدّث من موقع القطع واليقين ويقول: «بلا شك أنّ أهم مسألة في الأديان وخاصة في الإسلام في هذه العصر هي هذه المسألة»[141].

أي أنّ المسألة هذه فقهية وعملية مئة بالمئة، ثم يتحرك المطهري من موقع بيان بعض الحاجات الثابتة

---

140 ـ تفسير مفاتيه الغيب ـ 3 ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ذيل الآية الشريفة.

141 ـ محمد خاتم النبيين، مجموعة مقالات، مقالة ختم النبوة، طهران 1968 ـ ص 541.

للإنسان والذي قرر لها الإسلام أحكاماً وقوانين ثابتة، وبعض الحاجات المتغيّرة التي قرر لها الفقه أحكاماً متغيّرة أيضاً، لأنّ المباني الفقهية تعتمد على أسس فطرية تستوحي حياتها وحركتها من خلال الحاجات والمقتضيات في حركة الحياة وبذلك: «يتمكن الفقه من الانسجام مع متغيرات الحياة البشرية، بل يستلم دور الريادة والقيادة لهذه الحياة»[142].

ففي نظر المطهري فإنّ قبول دور العقل وشمولية الدين ووسطيته، وعدم قداسة القوالب والظواهر، ووجود مقررات ثابتة لحاجات ثابتة وتطبيق الأصول الكلية على الحاجات المتغيّرة، والأخذ بنظر الاعتبار معيار المصلحة والمفسدة في تشريع الأحكام وتقديم الأصلح على الصالح والأهم على المهم ووجود قواعد حاكمة على سائر الأحكام الشرعية من قبيل قاعدة «لا ضرر» التي لها الحق الفيتو على الأحكام، ووجود اختيارات واسعة للحاكم والحكومة الإسلامية، كل هذه الأمور تساهم في حيوية الدين وتكرس الأساس الفطري لقضايا الدين.

هذا الكلام إنّما هو من أجل إثبات أنّ الفقه الإسلامي يتناسب لجميع الحالات والأدوار وأنّه غير متخلّف عن قافلة التمدن الغربي ولا تشمله قضية جبر التاريخ ولا تسبقه مقتضيات الزمان والعصر ولا تبقى حادثة من الحوادث المستحدثة بدون جواب، وهذا يعني أنّ ثبات الأحكام والقوانين ينسجم مع تحول التاريخ والمجتمع البشري.

أمّا الملاحظات التي يمكن تسجيلها في هذا الباب حول مقولة الفقه والخاتمية فهي كما لي:

أ ـ إذا قلنا بشمولية واستيعاب الأحكام الفقهية لجميع الموارد والحوادث الواقعة واللاحقة فلا حاجة لكل هذه المقدمات لإثبات المطلوب، بل يكفي كلام الإمام

---

142 ـ المصدر السابق، ص 548.

الفخر الرازي في هذا المجال، وهو ما ذهب إليه من وجود أصول أولية ثابتة في الشريعة ثم قياس الموارد اللاحقة والمسائل المستحدثة على ما هو موجود منها. وإذا كان هناك خلل في هذا المطلب فإنّه يعود إلى كلام الفخر الرازي أو إلى كفاية الأصول الأولى أو إلى كفاية منهج القياس. ولذلك فمن يقول بكمال الفقه وقدرته الكاملة على الاستجابة لجميع المسائل الحقوقية في المجتمع البشري إلى نهاية التاريخ يجب عليه إثبات أمرين «على الأقل»: أحدهما، كفاية وثراء الأصول الأولية للفقه، والآخر: كفاية المناهج والأدوات والأساليب التي يتمّ بها اكتشاف واستنباط الأحكام الفقهية. وهذان الأمران كلاهما مفقودان في كلام المطهري، فإنّه لم يأتِ بدليل لأثبات أنّ المناهج الاستنباطية والأصولية للفقه في عصرنا الحاضر تمثّل أفضل وأشمل المناهج المستخدمة في عملية الاستنباط، وفي الحقيقة لا يوجود مثل هذا الدليل اطلاقاً، فإنّ علم الأصول الذي يوفر الأدوات لعملية الاستنباط للفقهاء فإنّه، وباعتراف فقهاء الشيعة، طرأت عليه تحولات كبيرة منذ عصر الشيخ الأنصاري وعلى يده بحيث لم تكن متصورة في مخيال فقهاء سابقين كالعلاّمة الحلي والشيخ الطوسي وبذلك فتح الشيخ الأنصاري الطريق لتكامل الفقه وحركته في العصور اللاحقة، فكيف يمكن ادعاء الكمال الأبدي لمثل هذا العلم وفي ظل هذه الظروف والمتغيّرات؟ إلاّأن يقال إنّ الفقه إنّما يصل إلى مرتبة الكمال فيما لو كملت هذه الأساليب والمناهج المستخدمة في علمية الاستنباط. إذن فلحدّ الأن لم تثبت كفاية المناهج والأدوات المتوفرة لعملية الاستنباط الفقهي بل لا يمكن إثباتها، فعندما لا تكون أدوات علم الفقه كاملة فهذا يعني أنّ علم الفقه نفسه غير كامل،

إلاّ أن نقول أيضاً إنّ الفقه في نفس الأمر وفيما هو موجود في العلم الإلهي كامل، نعم هذا ممكن ولكنّ كلامنا في علم الفقه، في ما يمثّله من علم موجود لدى الفقهاء لا الفقه في الواقع ونفس الأمر.

وأمّا المواد والأصول الأولية للفقه فإنّ المطهري نفسه كان ممن يعتقد بأنّ أحكام الدين لم تكتمل في زمن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأنّ الكليات الفقهية التي بيّنها النبي للناس غير كافية لإستنباط جميع المسائل الشرعية، من هنا كانت الحاجة للأئمة المعصومين من أوصياء النبي، وهذا يعني أنّ كمال الدين لا يعني كمال الأصول الأولية للأحكام كما يقول الفخر الرازي بل بمعنى وجود أولياء وأئمة سيأتون بعد النبي وعلى رأسهم الإمام علي (عليه السلام) ويأخذون على عاتقهم إكمال الأحكام الشرعية والفقهية[143] (وهذا هو رأي العلاّمة الطباطبائي في هذه المجال كما ذكره في تفسير الميزان ذيل الآية 5 من سورة المائدة)، ولكن كيف يمكن إثبات أنّ كليات الدين قد كملت في كلمات

143 ـ يقول المطهري: «إنّ النبي لم يترك فرصة إلاّ واستغلها لتعليم الناس أمور الدين تمكّن من بيان الكثير من الأمور، ولكن نظراً لقصر المدّة التي عاشها النبي في مكة والمدينة وكثرة مشاغله فمن الطبيعي أن لا تكون هذه المدّة وافية لبيان جميع أحكام الإسلام لجميع الناس، ومن جهة أخرى لا يمكن أن يكون هذا الدين قد تمّ بيانه بصورة ناقصة، فلابدّ أن يكون هناك شخص أو أشخاص من صحابة النبي قد أخذوا هذا الدين منه بصورة كاملة ليبيّنوه للناس بعد رحيله ويكونون مثله في مجال بيان الأحكام الدين غاية الأمر أنّ الفرق بينهم وبين النبي أنّ النبي أخذ هذا الدين من الوحي، وهؤلاء أخذوه من النبي، ومن هنا قال علماء الشيعة لأهل السنة: بما أنّكم لا تؤمنون بوجود مثل هذا الشخص بعد النبي فقد أخذتم الدين ناقصاً منذ البداية وبالتالي لجأتم إلى القول بالقياس». (مرتضى المطهري ـ الإمامة والقيادة ـ ص 96 ـ ط صدرا).

وروايات الأئمّة الطاهرين ولا تحتاج إلى تكميل بعد ذلك؟ هل يمكن إقامة برهان عقلي على المطلوب؟ كلاّ فإنّ هذا المدعى يمثّل مقولة من داخل الدين، ويعود إلى ما ورد في النصوص الدينية من كمال الدين، إذن فعلينا قبول هذه المقولة وهي أنّ الدين كامل، لا أكثر.

وعلى أيّة حال إننا لا نرى إمكان إثبات كفاية المناهج الموجودة لعملية الاستنباط ولا إثبات كفاية المواد والأصول الأولية، بل يمكن القول من خلال تحول علم الأصول واعتماد واحتياج الفقه إلى هذا العلم المتحول وغير الكامل أنّ علم الفقه الموجود حالياً والفقه في جميع مراحله غير كامل اطلاقاً، ولذلك فإنّ علم الفقه البشري لا يمكن أن يستجيب لجميع المسائل المتصورة، والكلام الذي يمكن قوله في هذا المجال أنّ الفقه الذي سيأتي في المستقبل إذا كانت جميع أبعاده ومسائله مادة ومنهجاً كاملة فإنّه سيملك القدرة على الاستجابة وايجاد الحلول لكافة المسائل المتحركة على أرض الواقع، وبعبارة أخرى أنّ الفقه إنّما يكون كاملاً فيما إذا صار كاملاً، وهذا المعنى، بغض النظر عن كونه توتولوجياً، فإنّ يمثّل حكماً يصدق على كل مذهب وشريعة ولا حاجة لكل هذه المباحثات.

ونضيف أيضاً أنّ المطهري يرى، كما تقدم، أنّ الإمام حاله حال الكعبة وأنّه لا حالة له للتوجه للناس بل على الناس أن يتوجهوا للإمام ويتحركوا لطلب حاجاتهم وطرح مشكلاتهم نحوه، فإذا لم يتحركوا نحو الإمام ولم يطرحوا أسئلتهم، ألا يمثّل نقصاً في بيان الأحكام؟

نحن لا نجد في التراث الشيعي أنّ أحد الأئمة قد كتب منظومة من الكليات الفقهية لرفع حاجة الفقهاء لعملية الاستنباط، بل نرى في الروايات بعض الأجوبة على الأسئلة المثارة في ذلك الوقت فقط، فكيف نعرف أنّ

هذه الأسئلة هي جميع ما يمكن للبشر أن يطرحوه في مجال الفقه؟ وكذلك كيف يمكن إثبات أنّ الموانع التي وقفت أمام النبي في طبيعة تكميل الشريعة لم تقف حائلاً أمام عمل الأئمة في تبليغ الأحكام؟ وعلى سبيل المثال إذا لم يسأل ذلك الراوي سؤاله في باب الميراث والدَّين، فهل سترد في التراث صحيحة عمر بن حنظلة وبالتالي يستخرج الفقهاء منها مفهوم ولاية الفقيه؟ وقس على هذا، فالغفلة عن تاريخية نشوء الدين وبشرية علم الفقه هي التي أفضت إلى مقولة ادعاء كمال الفقه.

ب ـ إنّ القول بأنّ المقررات والأحكام شاملة لجميع الموارد السابقة واللاحقة لا يعدّ أمراً مشكلاً، وذلك لأنّ أهل السنة يتحركون من هذا الموقع بالذات من خلال هذه الأصول الأولية والمناهج الاستنباطية «التي يعتقد الشيعة بنقصانها وعدم كمالها» والشيعة بدورهم يستخرجون أحكامهم الشرعية من هذه الأصول الأولية والمناهج الاجتهادية لهم «التي يرونها أكمل وأفضل من أصول ومناهج أهل السنة في الفقه»، وتمكن فقهاء الفريقين في القرن الأخير من إيجاد أجوبة للمسائل المستحدثة. إنّ المسألة التي نواجهها في العصر الحاضر ليست مجرّد أنّ هذه المصاديق الجديدة تنضوي تحت تلك الكليات القديمة أو لا تنضوي، فهذا المعنى من الاجتهاد لا يمثّل اطروحة عظيمة ولا يحلّ مشكلة عويصة.

إنّ المسألة التي نواجهها في هذا الزمان هي: هل أنّ الفقه الموجود وبهذه الأدوات المتوفرة يمثّل أفضل حلّ للمشكلات الموجودة في المجتمعات البشرية ويعدّ حلاً دائمياً وإلى الأبد أو لا؟ هذا هو ما يتعسر بل يستحيل إثباته، لأنّه أمر إيماني محض. فبإمكانكم أن تقولوا

إنّ حق الطلاق أو حضانة الطفل من شأن الرجل إلى الأبد، أو يجب قطع يد السارق في ما يمثّله من حكم أبدي، أو ينبغي التعامل مع المحتكرين أو المرتدين من خلال قتلهم وأمثال ذلك، وبذلك يتمّ رسم الأحكام التي تتصل بالخلافات العائلية مثلاً، فهذا المقدار من الشمولية للأحكام الشرعية يمكن تصوره بيسر ومن خلاله يتمّ إيجاد حلول للموارد المستحدثة وقياسها على تلك الأحكام الكلية في ما تمثّله من مصاديق وجزئيات لتلك الأحكام. وهذا من قبيل ما نراه من فتوى الفقهاء في كيفية الصلاة والصوم والتيمم على سطح القمر والمريخ وأمثال ذلك، فهذا العمل لا يمثّل مشكلة ولا يحلّ مسألة مهمّة، فالمهم إثبات هذه الحقيقة، وهي أنّ علم الفقه يمثّل أفضل جواب للمسائل والمعضلات المعاصرة والتي ستأتي في المستقبل. وهذا الأمر منوط بإثبات أنّ الأصول والمواد الأولية تتضمن أفضل الحلول وأكثرها عدالة وإنسانية بحيث لا يمكن تصور أفضل منها، وإثبات هذا المدعى يختلف عن إثبات شمولية الأحكام الفقهية لجميع مناحي الحياة «فضلاً عن لزوم إثبات أنّ علم الأصول بأدواته الموجودة قادر على استنباط الأحكام الفقهية والكشف عنها».

بيدَ أنّ استحالة إثبات ذلك المدعى إنّما هو بسبب أنّ علم الفقه «وليس الفقه نفسه بما هو علم إلهي» يمثّل علماً بشرياً ولا يختلف في هذا الشأن مع العلوم والمعارف البشرية الأخرى، في ما تمثّله من معرفة جمعية وسائدة وتتضمن التناقضات وتجمع في مطاويها الظنون واليقينيات والحق والباطل، بمقتضى ما تختزنه الأذهان البشرية في مجال التفقه، فادعاء الأكمل والأحسن والأعلى لمثل هذا العلم، وكل علم آخر، ليس منطقياً وغير صحيح على مستوى المبررات العقلانية، حيث

بالإمكان أن يبتكر الإنسان حلولاً غير فقهية أفضل من الحل الفقهي، نعم إذا أخذنا بنظر الاعتبار امتداد دائرة الفقه والتفقه بحيث تستوعب أي جهد عقلاني، ففي هذه الصورة يكن الفقه شاملاً لجميع مناحي الحياة ولا ينافسه علم آخر، ولكنّ الفقه بهذه الصورة سيكون بلا موضوع.

ج ـ على فرض قبول جامعية وشمولية بل أكملية الأحكام الفقهية، فمع ذلك يبقى أمامنا طريق طويل لإثبات خاتمية النبوة وكمال الدين، لأنّ الفقه يتكفّل حلّ المسائل الحقوقية فحسب، ومعلوم أنّ المجتمع البشري وفيما يتضمنه من مسائل ومشاكل لا يقتصر على المسائل الحقوقية، والدين الخاتم لا ينبغي حصره بالفقه وكمال أحكامه ليكون حلاً للمشاكل التي تواجه الإنسان في حركة الحياة والواقع، فهناك أمر البرمجة والتخطيط، وأيضاً هناك مسألة القضايا الأخلاقية والفلسفية والرؤية الكونية، فهل هناك دليل على أنّ الدين الخاتم يمثّل أفضل ما يتصوره البشر في أجواء الفلسفة والأخلاق والعلم وأمثال ذلك؟ وأساساً هل يمكن إقامة برهان لإثبات هذا المدعى؟ وهل يمكن إثبات «بدليل من خارج الدين» أنّ الرأي الفلسفي الذي ورد في الحديث الفلاني «مثلاً في باب فلسفة التاريخ» هو أفضل من جميع الآراء التي طرحها الفلاسفة والمفكّرون ومن سيأتي منه إلى آخر الزمان؟ وهل أنّ جميع آراء الفلاسفة إلى آخر الزمان معلومة لدينا وتحت اختيارنا حتى يمكن مقارنتها بالآراء والأفكار الدينية؟

وأتذكر جيداً في السنوات الأولى من انتصار الثورة أنّ أحد عناصر التيار الثوري الذين يرفعون راية الولاية ومحاربة الغرب والذي يحمل في ذهنه ادعاءات عالمية وشمولية، كتب في احدى الصحف أنّ جميع أشكال الأدب

الغربي يحمل روح غربية!! وقد ذكرت في جوابه: هل اطلعت على جميع ما كتب في الغرب من كتب أدبية؟ وما هو مصدر اطمئنانك هذا حتى تحكم على ما هو موجود وسوف يوجد في المستقبل؟ وهنا أسأل هذا السؤال أيضاً، هل اطلع هؤلاء على جميع الآراء الفلسفية الممكنة، وهل من الصحيح الحكم على جميعها بهذه الأدوات الموجودة والمعايير المتوفرة؟

هذه الملاحظات البسيطة تشير إلى استحالة إثبات كمال الفقه، ولو سلّمنا فانّ ذلك لا ينفع لإثبات الخاتمية، وحصر مسائل الدين بالفقه لا ينتج صورة جامعة ومعقولة عن الدين، ولا أنّ الخاتمية وكمال الدين مقولة صالحة للبرهان والإثبات. إنّ العالم الجديد هو عالم المفاهيم والقيم الجديدة لا عالم المشكلات العملية الجديدة.

إنّ العالم الجديد ومن خلال الكشوفات العلمية والفلسفية الجديدة أضحى عالماً أخر في ما انتجه من معطيات معرفية جديدة، والتكنولوجيا لا تمثّل أهم معطيات العصر الجديد، بل العلم والعقلانية السائدة في تفاصيل وأجواء هذا العصر والتي ولدت اعتبارات جديدة، ومن خلال هذا العلم والعقلانية ظهرت تفاسير ومفاهيم جديدة للحياة، لأنّ هذه الظواهر النظرية المعقدة مصبوغة ومسبوقة بمبان فكرية وفلسفية، والعلاقات البشرية التي تسود المجتمعات المعاصرة تستخدم هذه المفاهيم والاعتبارات الجديدة في صياغة هذه العلاقات، ولذلك تخلق معان جديدة في حركة الحياة، فما يشكل الأساس والمبنى للعالم الجديد لا يتلخص في كيفية ركوب الطائرة بدل الخيل والجمال أو مسألة الاستنساخ أو الوصول إلى القمر وأمثال ذلك، فلو قلنا بضرورة الاجتهاد فينبعي تطبيق أصول الدين

على أصول العالم الجديد لا تطبيق فروع الدين مع فروع العالم الجديد.

والعجيب من فيلسوف مثل المطهري يستغرق في عالم الفقه ويتأثر به إلى درجة أنّه في مقام تبيين فلسفة الخاتمية يقدّم الوجه الفقهي للدين على بقية الوجوه ويرى الحل لمسألة الخاتمية في أجواء الفقه وحلّ المسائل الفقهية، ويسعى لإثبات أنّ الفقه بما يتضمن من حركة وحيوية مستمرة وخالدة إذن فالدين يمكنه أن يدعي لنفسه الاستمرارية والحيوية والخلود فلا حاجة لنبي وشارع آخر. ولذلك نرى أنّ الفيلسوف المعاصر المغربي «محمد عابد الجابري» يقول: إذا كان تمدن اليونان يمثّل تمدناً فلسفياً فإنّ التمدن الإسلامي هو تمدن فقهي. وهذا الكلام له جانب كبير من الصحة، فالتمدن الإسلامي ينتج فقهاء أكثر ممّا ينتج فلاسفة، وكما نرى أنّ محققاً كالمطهري عندما ينظر للدين فإنّ نظرته هذه تتركز في الجانب الفقهي منه، وعندما ينظر للنبي فإنّه ينظر إليه من زاوية كونه مشرعاً، ويغفل أنّ الفقه لوحده لا يكفي حتى لحلّ المسائل الحقوقية الجديدة أيضاً.

إنّ المسائل الحقوقية الجديدة ليست علّة لظهور قابليات وقيم وأدوات تكنولوجية جديدة فحسب، بل أنتجت أفكاراً ورؤى جديدة للبشرية في باب الأخلاق والإنسان والتاريخ والعقل والمعرفة والحق والمجتمع والحقيقة الإلهية وذلك من خلال ظهور فرضيات وحصول أنماط للتفكير جديدة، وكذلك لظهور الكشوفات العلمية الجديدة التي ساهمت في حلّ مسائل حقوقية جديدة من خلال رؤى ومباني فكرية وفلسفية، ومجرّد إعطاء صلاحيات واسعة للحاكم الإسلامي أو التأكيد على قاعدة «لا حرج» و«لا ضرر» لا يمكنه أن يخفف من تعقيدات المسألة ولا يحلّ مشكلة. فالفقيه الذي لا يعرف المفروضات والمباني

الفكرية للإنسان الجديد في إطار هذه المقولات، لا يمكنه أن يوفق في فهم وحل المسائل الحقوقية الناشئة من هذه المباني، ولنأخذ بنظر الاعتبار مسألة الانتخابات حيث نرى أنّها لم تحسم لحدّ الآن من حيث الرؤية الفقهية، والسبب في ذلك أنّ هذه المسألة ليست حقوقية محضة، فهناك فروضات انثربولوجية وكلامية ترتكز عليها هذه المسألة، وهذه النقطة هي التي تعسر فهمها على الشيخ مطهري في باب رؤيته للنظام الرأسمالي حيث إنّه بعد مدّة من البحث في أجواء هذه المسألة أعلن في كتابه «الاقتصاد الإسلامي» الذي تمّت مصادرته واتلافه فيما بعد، بأنّ هذه المعضلة لم أجد لها حلاً لحدّ الآن.

وهكذا نرى أنّ متكلّماً كالمطهري يتّجه لإثبات خاتمية النبوة وخلود الدين نحو الفقه ويستمد الجواب منه، ولكنّه على سبيل المثال لم يتحرك لإيجاد حلّ لمسألة التعارض بين العلم والدين أو الفلسفة والدين، ألا ينبغي لتوضيح مسألة ختم النبوة إثبات أنّ الدين يتضمن أدوات لحلّ التعارض الموجود بين العلم والدين بحيث يكون الدين هو صاحب الكلمة الأخيرة؟ نحن لا نجد توضيحاً مناسباً لظاهرة التمسك بمقولة مقدرة الفقه وحيويته وخلوده «على فرض كونها كذلك» في حلّ هذه العقدة من الدين؟

إنّ الاصرار على مسألة توافق الآراء الفلسفية والأخلاقية والفقهية في الإسلام «بأدلة عقلية ومن خارج الدين» على حساب الآراء والنظريات الموجودة والمتصورة يمثّل حركة فاشلة وغير سديدة. فلا يمكن البرهنة على معقولية الخاتمية من هذا الطريق، ولابدّ لإثبات ذلك من التحرك في خط الإيمان والاعتقاد بهذه المقولة من خلال النصوص الدينية لا بأدوات العقل. إنّ خطاب الخاتمية لا يعني ايصاد الأبواب وإقامة البراهين على فرضيات

بعيدة عن الواقع ومستحيلة، فإنّ هذا الخطاب «أي الفقه والكلام والأخلاق الدينية وكذلك التجربة الدينية» لا ينبغي أن يفهم منه إيصاد أبواب التحرك والحياة في واقع المجتمع البشري، والذي يمكن عمله لاحياء حيوية الدين هو أنّ نعتقد بالحدّ الأدنى منه. إنّ مفهوم الخاتمية يتركز على هذه الحقيقة وهي أن لا نعتقد بأي فهم وقراءة للدين أنّها قراءة نهائية وخاتمة، وبهذه الطريقة نتمكن من فتح الأبواب نحو مساحات أخرى ونفتح المجال لبسط التجربة النبوية بأن لا نخلط الفهم الديني بالسياسة والحكومة وأدوات السلطة.

إنّ الحركة في خط الإيمان والعبودية تتضمن هذه الحقيقة، وهي أنّ كل واحد منّا ليس إلهاً، والخاتمية تتضمن هذا الخطاب، وهو أنّ كل واحد منّا لا يكون نبيّاً، إنّ مفهوم الخاتمية قبل أن يكون نظرية قابلة للبرهنة والاستدلال، يتضمن خطاباً عملياً على مستوى الممارسة والواقع، فهي مقولة من «الوجوب» لا الوجود، حيث نستوحي منها أنّ هذا الدين يجب أن نحفظ له حيويته وخاتميته لا أن نثبت أنّ هذا الدين حيوي وخاتم الأديان. ينبغي أن يكون لنا فهم وقراءة عن هذه الحقيقة، وأننا لا نحتاج بعد ذلك إلى دين جديد، وينبغي لنا أن نفهم هذا المعنى ونجسده في أجوائنا المعرفية والعملية، فما فائدة إثبات أن هذا الدين هو خاتم الأديان في مدار الذهن والعقل، ولكننا على مستوى العمل والممارسة الدينية نتحرك من موقع التخلف والعجز عن حلّ أبسط المشاكل والتعقيدات الفكرية والحياتية في واقعنا الفردي الاجتماعي؟

هل يكفي أن نعلم أنّ هذا الدين يملك رصيداً كافياً يجعله قادراً على حل المسائل والتحديات التي تواجهها البشرية دائماً في حين أنّ أتباعه متسوّلون على أعتاب

حضارة الآخرين، فما يجب على أتباع هذا الدين هو أن يتحركوا بالاعتماد على هذا العلم وهذا الرصيد الحضاري من خلال ابراز خاتمية الدين على مستوى العمل ومع الأخذ بنظر الاعتبار انقطاع الوحي وأنّ المجتمع البشري عاجز عن خلق نبي جديد، وبعبارة أخرى أن لا ندع للناس حاجة لدين آخر، وهذا المعنى إنّما يتحقق في صورة أن لا نحمّل الدين أكثر ممّا يحتمل ونجعل منه سداً مانعاً لتقدم وحيوية الفكر البشري. فأقل ما يمكن عمله في هذا المجال هو حل مسألة التعارض بين العلم والدين «والفلسفة والدين وغير ذلك» بمعنى التحرك من موقع الجهاد النظري لا الاكتفاء بالاجتهاد الفقهي، ونعتقد أنّ فتح هذا الباب والحركة في هذا الخط بإمكانها أن تزيل الموانع التي تقف في طريق إيمان الناس والاعتقاد السليم بالدين. والله الهادي.

___

المقالة (7)

بسط بسط التجربة النبوية

حوار بين بهاء الدين خرّمشاهي وعبدالكريم سروش[144]

لقد أثار نشر مقالتين للدكتور سروش وهما: (بسط التجربة النبوية، في مجلة كيان العدد 39) ومقالة (الذاتي والعرضي في الدين، في كيان العدد 42) أصداء واسعة بين المتدينين والمحققين في مجال العقائد والأديان. وهذا الحوار يمثّل وجهات نظر نقدية للأخ بهاء الدين خرمشاهي المحقق في أمور الدين والقرآن حول المقالتين المذكورتين ويتضمن أجوبة للدكتور عبدالكريم سروش كاتب هاتين المقالتين.

نأمل أن يسلط هذا الحوار بعض الضوء على الجوانب المعتمة من الموضوع ونأمل كذلك أن يقوم سائر أصحاب الفكر والرأي بالمساهمة في تفعيل وترشيد هذا البحث المهم.

—

خرّمشاهي: **إنّ المتجددين وكذلك الاصوليين في العالم الإسلامي المعاصر يبحثون مواضيع شتى عن الإسلام والقرآن والخطاب الديني بشكل عام، فهناك من المتجددين نظير نصر حامد أبو زيد، محمد أركون، وحسن حنفي، في مناطق مختلفة من العالم الإسلام، والدكتور عبدالكريم سروش في ايران يطرحون آراء جديدة عن الدين والفكر الديني ويضعونها تحت اختيار الشباب المثقفين. ونحن في هذه الجلسة لا نتمكن من استعراض جميع هذه البحوث وطرح آراء المتجددين والأصوليين في هذا الوقت. ولهذا السبب فسأتحدث عن مسألة واحدة أثارت في ذهني الكثير من المشاكل والتعقيدات وكذلك في أذهان الكثير من المسلمين في مجتمعنا. ففي نظري أنّ بعض آراء المتجددين حول القرآن والوحي والنبوة تتقاطع تماماً مع الفكر التقليدي بل مع ضروريات الدين والمذهب، فعندما قرأت المقالتين لأخي العزيز الدكتور سروش: (بسط التجربة النبوية) و(الذاتي والعرضي في الدين) فبالرغم من أنني أؤيد التسامح حتى في الفكر**

---

144 ـ نشر هذا الحوار في مجلة كيان، العدد (47).

الديني، إلاّ إنني أحسست بالقلق في أعماقي، بمعنى أنني أحسست أنّ البحوث المذكورة في هاتين المقالتين تتعارض مع المعتقدات الرسمية والارتدوكسية الإسلامية. ولكن قبل الشروع في البحث وطرح هذه الموارد المتعارضة ومن أجل أن لا نبتلي باحتكار الكلام، أطلب من أخي الدكتور سروش أن يبدأ الحديث ويطرح رأيه على بساط البحث.

سروش: إنّ هذا البحث يقترن مع النيّة الطيبة إن شاء الله ولذلك سيكون مفيداً ونافعاً للناس، وأنا على استعداد للاستماع لرأيكم ومناقشته.

خرّمشاهي: **السؤال الأول هو أننا نملك مجموعة من العقائد الرسمية الإسلامية الشيعية، فهل هذه المجموعة والمنظومة من العقائد سيالة ومتحركة وبحاجة للتفسير، أو أنّ المسلمين قبل أن يكون هناك تفسير قد أجمعوا على صحة هذه العقائد؟ وهل هناك عنصر مركزي مشترك بين معتقدات المسلمين بحيث يكون الإيمان بها ضروري ولا يمكن التخلي عنه بحال؟ بنظري أنّه يمكن استخراج بعض المعتقدات من القرآن والسنّة النبوية ويتفق المسلمون على أنّها من ضرورات الدين، من قبيل: التوحيد، النبوة، المعاد، المعجزة، الملائكة.**

سروش: في البداية أذكر نقطتين على سبيل المقدمة:

النقطة الأُولى: أننا عندما نتحدّث حول القرآن والوحي والتدين من الموقع الابستمولوجي المعرفي، فإن بحثنا سيكون ناظراً لطبيعة الخطاب القرآني وطبيعة الوحي والدين، وفي مثل هذا البحث لا نتعرض إلى رؤية ما ورائية لهذه الأمور. في هذا البحث نتحرك على مستوى اتخاذ قاعدة للعمل تقرر: «إنّ كل أمر ما وراء طبيعي عندما يدخل في أجواء الطبيعة فإنّه سيكون مقدّراً بأقدار الطبيعة، وكل أمر ما وراء تاريخي عندما يضع قدمه في ميدان التاريخ فسيكون مشروطاً بشروط وقيود التاريخ» ولذلك فإنّ مطالعة الأمور الماوراء تاريخية والماوراء طبيعية بمنهج تاريخي وطبيعي، والذي يعتبر الأساس في الدراسات الحداثوية عن الإسلام والوحي، لا تتنافى اطلاقاً مع الدراسات والتحقيقات التي قام بها القدماء، فالقدماء بصورة عامة كانوا يدرسون الدين بمنهج ما وراء تاريخي وما وراء طبيعي، وأدبياتنا الدينية زاخرة بهذه النوع من التفاسير والرؤى بحيث

لا يبقى مجال لدراسات أخرى تنطلق من موقع طبيعي وتاريخي. ففي الفكر الديني القديم يتراجع دور التاريخية ويتّسم بالغياب أو يدخل على الهامش. في حين أنّ هذا العنصر حاضر بصورة جلية وبقوّة في الدراسات الجديدة، ولعله لهذا السبب نشعر بتشويش واضطراب في مقام قراءة الأفكار والرؤى الجديدة، وعلّة التشويش لا تكمن في تقاطع جميع الرؤى الجديدة مع الرؤى القديمة، بل بسبب أنّ بعض الرؤى والنظريات الجديدة غير مأنوسة في وعي المسلم.

النقطة الثانية: أننا عندما ننظر إلى الأمور من زاوية ابيستمولوجية نكون في مقام الإثبات (يعني فهم ومعرفة الموضوع) لا في مقام الثبوت ونفس الأمر. بمعنى أنّ ما نقوله هو في الواقع يمثّل رأينا ونظرنا عن الموضوع، وعندما نقول أنّ الأمر الفلاني من ضروريات الدين أو ليس من ضروريات الدين، فمعناه بأنّ العلماء تصوروا هذا المعنى، أو أنني تصورت بأنّ الأمر الفلاني ضروري من الدين أو ليس بضروري، وقد ذكرت هذه الملاحظة في مقدمة كتاب (القبض والبسط) فلا يمكننا قياس فهمنا عن القرآن مع القرآن نفسه، بل إننا نقارن ونقيس رؤية معينة وقراءة خاصة عن القرآن برؤية وقراءة أخرى عن القرآن أيضاً، فجميع الأفهام تستند في رؤيتها وفهمها إلى القرآن، ولكنّ الواقع هو أننا في مقام التحكيم نقارن دائماً بين فهم خاص للقرآن مع فهم آخر وقراءة أخرى للقرآن ونستنبط خطأ أو صحة تلك القراءة. وبالتالي ستكون إحدى الرؤى والقراءات هي المقبولة ولكنّها بذاتها عبارة عن فهم من الفهومات وقراءة من القراءات وهلمّ جرا.

وهكذا الكلام في العلوم التجريبية، فعلى رأي فلاسفة العلم أننا نواجه دائماً نظرية تتقاطع مع نظرية أخرى، لا أنّ هناك نظرية تقع في مقابل الطبيعة

والواقع. ولذلك يكون ردنا وقبولنا للنظريات واقع في مقام الفهم والعلم لا في مقام الثبوت. والسّر في ذلك أنّ القرآن بنفسه لا ينطق، فنحن الذين ننطق عنه. ونتحدث بلسانه. ولذلك عندما يقال أنّ الرأي الفلاني مخالف للقرآن، فمعناه الحقيقي أن الرأي الفلاني مخالف لرأي آخر في هذا المجال، وهو الذي يراه المتكلّم صائباً وغيره باطل. نحن نسبح جميعاً في بحر الآراء والتفاسير وعندما نبدع رأياً جديداً ونريد حذف الآراء الباطلة في تصورنا فسوف نتوغل أكثر في أمواج هذا البحر.

إذا تجاوزنا هاتين المقدمتين لابدّ من طرح هذا السؤال والإجابة عنه، وهو: ما هو المعيار لكون الشخص مسلماً؟ أي كيف نعرف أنّ هذا الشخص مسلم أو غير مسلم؟

أنا أعتقد أنّ المسلم هو الشخص الذي يحتكم في آرائه إلى الكتاب والسنّة وشخصية نبي الإسلام ويتخذ من شخصية نبي الإسلام مرجعاً له، وبالطبع إنّ نتيجة مرجعية الكتاب والسنّة غير معلومة، أي أنّ النتيجة غير معلومة سلفاً، ولكنّ أصل مرجعية الكتاب والسنّة تعدّ شرطاً غير قابل للاجتناب لدى المتدين. وربّما يحصل الإنسان على معارف من خارج الكتاب والسنّة أو يعتبر نفسه شخصية تقع خارج حدود الكتاب والسنّة، ويعتبر بعض المعايير الأخلاقية من خارج الكتاب والسنّة ويجعلها أساساً لعمله وحركته في واقع الحياة وقد تتفق أحياناً مع الكتاب والسنّة، ولكنّ هذا المقدار لا يكون مصححاً وملاكاً لكون الإنسان مسلماً. ففي عالم الإيمان والتدين فإنّ المسلم هو الشخص الذي تدور حياته حول محور الكتاب والسنّة وشخصية النبي، وقد تعرضت في مقالة «بسط التجربة النبوية» إلى أنّ أحد ذاتيات الإسلام هو شخص نبي الإسلام، فلو أنّ شخصاً اعتقد بصحة جميع التعاليم الإسلامية ولكنّه لم يعتقد بنبي

الإسلام وأنّ محمد بن عبدالله هو رسول من الله، فلا يحسب مسلماً. ومن الممكن أن يكون لدى المسلمين آراء ونظريات مختلفة في مقام فهم الكتاب والسنّة وتعيين دائرة الكتاب والسنّة ومقدمات فهم الكتاب والسنّة وتحليل شخصية النبي وكيفية الوحي وأمور أخرى كثيرة، ولكن مادامت هذه الآراء لا تتقاطع مع ذلك المحور الذي يمثّل الأمور الذاتية للدين فإنّها لا تخرج الشخص من دائرة الدين. ومن هنا فإنّ الشيعي: والسني، والأشعري، والمعتزلي، والخارجي وجميع أتباع الفرق الأخرى الكبيرة والصغيرة التي وجدت في تاريخ الإسلام يدخلون في دائرة الإسلام وكل هؤلاء الأفراد يعدّون من المسلمين، فكل مسلم له خصوصيات معيّنة، بمعنى أنّ بعض معتقداته ربّما لا تتفق مع معتقدات الآخرين، ولكن مادام المحور لهذه المنظومة العقائدية محفوظاً فإنّ بقاء الفرد في دائرة الإسلام سيبقى محفوظاً أيضاً. فهناك علماء في تاريخ الإسلام يعتقدون بتحريف القرآن، أي أنّ بعض آياته قد حذفت ولكنّهم مع ذلك لا يشك أحد في كونهم مسلمين وأنّ كلامهم هذا لا ينافي إسلامهم.

أمّا حدود دائرة السنّة فكانت محل بحث دائماً، ففي تاريخ الإسلام نجد علماء كأبي حنيفة يرى أنّ (19) رواية صحيحة فقط واردة عن النبي، وما بقي من الروايات فهي موضوعة ومشكوكة. وفي نفس الوقت هناك بعض العلماء يرون صحة عدّة آلاف من الروايات عن النبي ويعملون على هذا الأساس. هذه الأمور في الواقع تابعة لحدود دائرة الكتاب والسنّة في ما تمثّله من سعة وضيق. والاختلاف ينشأ من هنا ليصل إلى موضوع فهم الكتاب والسنّة الذي يثير زوبعة كبيرة في مجالات المعرفة الدينية.

خرّمشاهي: **نحن لدينا في دين الإسلام خمسة أصول يطلق عليها «أصول الدين» وهي: التوحيد، النبوة، المعاد، العدل، الإمامة. ففي نظرك أنّه عندما يعتقد مليارد مسلم في هذا العصر ومئات**

الملايين من المسلمين في العصور السابقة بهذه الأصول فهذا يعني أنّ هذه العقيدة مجمع عليها وهي الملاك والمعيار، أو نقول بأنّ كل شخص له رأيه وقراءته لهذه الأصول؟ بمعنى هل أنّ لهذه الأصول كالتوحيد مثلاً معيار يكون مورد اجماع المسلمين، أو أنّ لكل شخص رؤية خاصة وقراءة معينة يراها صحيحة عن أصل التوحيد؟

سروش: باعتقادي أنّ الإجماع كالاستقراء، فالتام منه غير ممكن الحصول، والناقص منه غير مفيد للعلم ولا يكون مرجعاً للتحكيم، فحتى لو تحقق مثل هذا الإجماع، أي حتى لو قلنا بوجود فهرست لأصول الدين يكون ملاكاً للمسلمين في مطابقة فهمهم للدين على هذه الأصول التي تعتبر محوراً لصحة الاعتقاد بالدين وكان هناك إجماع على ذلك، فإنّ التاريخ لم ينته لحدّ الآن، وكما أنّ لأفراد الإجماع في الماضي الحق في تفسير وفهم النصوص الدينية في القرآن والسنّة، فللآخرين الحق أيضاً في أن تكون لهم رؤيتهم ورأيهم وبإمكانهم عرض فهرستهم عن أصول الدين مع رعاية الضوابط والموازين المقررة وبالتالي سيبقون في دائرة الدين، ولا ننسى أنّ الخوارج كانوا يرون مرتكب الكبيرة وأحياناً الصغيرة كافراً وخارجاً من الدين ودمه هدر. ولا ننسى قصة خلق القرآن وما ترتب عليها من تناحر ونزاع بين الموافقين والمخالفين. فينبغي أن يطرح سؤالكم في نهاية التاريخ ويجاب عنه وليس في هذا اليوم، فحتى لو أمكاننا تقديم جواب عن هذا السؤال في هذا اليوم فإنّه لا يكون جواباً نهائياً، فلابدّ من الإجابة عنه في نهاية التاريخ.

إنّ القدماء كانت لهم رؤية وقراءة خاصة للدين (مع الدليل أو بدونه) ونحن اليوم نتحرك على مستوى تحليل فهمهم وقراءتهم للدين بمعايير هذا الزمان. فنأخذ بعضها ونترك البعض الآخر، وهذا هو ما يعمله جميع المؤرخين، فالماضي والتراث بالنسبة لنا موضوع

للتحقيق لا مرجع تقليد. فينبغي التعامل معه من موقع النقد والغربلة والفعل لا من موقع الانفعال والتقليد. وهكذا بالنسبة لاختلافات القدماء فهي بالنسبة لنا تتضمن دورساً وتلقي بالضوء على مجمل النشاط الفكري لديهم، وكذلك بالنسبة لاجماعاتهم فلا تعتبر فوق مستوى النقد والسؤال. وعلى حدّ تعبير أحد فلاسفة التاريخ: «إنّ التاريخ بأجمعه يمثّل التاريخ المعاصر» وهكذا بالنسبة لعلم النجوم فإنّه بأجمعه يمثّل علم النجوم للكرة الأرضية، فما كان يراه القدماء عين الإسلام، فإنّه ليس سوى قراءتهم الخاصة عن الإسلام، سواء قرأوا وعلموا بهذا المعنى واعترفوا بأنّها قراءة خاصة أم لم يعترفوا، وسواء كان هناك إجماع أو لم يكن. وبالطبع فعندما نقدم قراءة جديدة لبعض المسائل والقضايا ينبغي توضيح هذه الحقيقة وهي: كيف خرجنا بهذه القراءة، ولماذا لم يصل القدماء إليها بل كانت لهم قراءة أخرى؟ إنّ نظرية «القبض والبسط» تنطلق من موقع توضيح هذه المقولة.

خرّمشاهي: **اسمحوا لي بطرح سؤال آخر، ليضفي بعض الوضوح على كلامكم، فلو أنّ المسلم كان يرى في نبي الإسلام مجرّد نابغة سياسي أنشأ دولة في المدينة، فما هو حكمنا عليه وعلى أي أساس يقوم هذا الحكم؟ وهل هذه الرؤية صحيحة أو غير صحيحة؟ هل موافقة لإجماع المسلمين أو مخالفة للإجماع؟ وهل أنّك بصفتك شخص مسلم تقبل هذه الرأي أم لا؟ وما هو المبنى في قبولك أو ردك لهذه لرؤية؟**

سروش: إنّ النقطة المركزية والمحورية لجميع المسلمين هي الاعتراف بنبوة نبي الإسلام، والاعتقاد بالله والمعاد. فربّما يعتقد أحد الفلاسفة بالله الواحد بدون الاستعانة بتعاليم الأنبياء. ورسالة «حيّ بن يقظان» تتضمن في أصل موضوعها هذا المعنى بالذات وأنّ فيلسوفاً استطاع طي طريق الأنبياء بأدوات العقل والاستعانة بالفكر وتوصل إلى الاعتقاد بالله والتوحيد، ولذلك فإنّ التدين بدين معين لا يبدأ من التوحيد رغم أنّ جميع الأديان

التوحيدية تعتقد بالله الواحد. فالشخص المتدين هو من يعترف بنبي ذلك الدين الذي يعتنقه، في حين أنّه إذا لم يعترف الشخص بأي سبب «انتربولوجي فسيولوجي، تاريخي» بأنّ نبي ذلك الدين ليس نبيّاً، بل يعتقد بأنّه نابغة فمثل هذا الشخص لا يعتبر متديناً بذلك الدين. وكما قلنا إنّ شخصية النبي والكتاب والسنّة تعدّ من ذاتيات الدين، وبعبارة أخرى أنّها من الأجزاء المنطقية المأخوذة في تعريف التدين.

خرّمشاهي: **لماذا نعترض على من يرى في نبي الإسلام أنّه مجرّد نابغة سياسي؟**

سروش: منطقياً فإنّ اعتراضنا يمثّل اعتراضاً من خارج الدين. وهذا بالضبط مثل اعتراضنا على من يقول بأنّ الأرض غير كروية، أو أنّ اختراع القنبلة الذرية قضية كاذبة، أو أنّ ابن سينا ليس فيلسوفاً. نحن نعتقد من خلال أدلة قوية «غير دينية» بأنّ اعتراضنا له مسوغات معقولة، فإنّ الاعتقاد بأنّ هذه الإنسان نبيّاً أو غير نبي ليس من ضمن البحوث في داخل دائرة الدين. فالأدلة التي تتقدم لإثبات أو نفي هذه القضية هي أدلة فلسفية وأنتربولوجية وتاريخية و...، فنحن من خلال قراءتنا لحياة النبي وسيرته الشخصية نعتقد بأنّه إنسان صادق ونعتقد بأنّه يوحى له. وربّما لا تكون أدلتنا مقنعة لبعض الأشخاص، إلاّ أنّ المهم هو أنّ الطرفين يقدمون أدلتهم من خارج الدين والشخص الذي يخرج بنجاح في هذا النقاش هو الذي يقدم أدلة أقوى.

خرّمشاهي: **إذا اعتقد الشخص بالتوحيد والمعاد والعدل والإمامة، ولكنه كان يعتبر النبي مجرّد إنسان سياسي؟**

سروش: إنّه غير مسلم كما قلت مراراً.

خرّمشاهي: **إذن فأنت تقبل على الأقل وجود أصل ضروري ليكون الإنسان مسلماً. وهناك سؤال آخر وهو: هل يوجد أصل ضروري واحد، أو هناك أصول ضرورية أخرى؟**

سروش: هناك نوعان من الضرورة: ضرورة دينية، وضرورة منطقية. مثلاً ضرورة الاعتقاد بنبوة النبي تعدّ ضرورة

منطقية للإنسان المؤمن لا ضرورة دينية نابعة من داخل الدين ومن النصوص، بمعنى أنّ تعريف الدين إذا كان يتنافى مع نبوة النبي فهو منطقياً يتنافى مع الدين.

خرّمشاهي: **إذا لم يكن من ضروري الدين، فلماذا يكون منكره خارجاً من الدين؟**

سروش: إنّ هذا الخروج من الدين لم يكن بأدلة دينية. فمثل هذا الشخص يكون خارجاً من دائرة المتدينين بحسب تعريف الدين، وبعبارة أخرى أنّه ليس من ضروري الدين، بل من الضرورة المنطقية للتدين.

خرّمشاهي: **باعتقادي أنّ المسلم يجب عليه قبول الأصول الخمسة للدين من دون تفسير وتحليل. ومضافاً إلى هذه الأصول هناك مجموعة من المعتقدات الأساسية للمسلمين. ففي هذه المجموعة هناك العقيدة بالجنّة والنار، الملائكة، بقاء الروح وغير ذلك، فهل تقبل هذه المجموعة من المعتقدات أم لا؟**

سروش: إنّ أول إشكال يواجه كلامكم هذا هو أنّ 90 % من المسلمين من أهل السنة خارجون من الدين على هذا الأساس، لأنّهم لا يؤمنون بالإمامة حسب الرؤية الشيعية، ثانياً: إنّ دخول العدل في الأصول الخمسة له جذور وأسباب تاريخية فقط، وبالامكان أن تحلّ محله مقولات ومفاهيم أخرى. أجل فكما قلت أكثر من مرة بأنّ الشرط الضروري للتدين هو الاعتقاد بنبوة النبي وما جاء به النبي، فالإنسان المتدين يجب أن يؤمن بما جاء به النبي من موقع كونه نبيّاً. فربّما يمارس النبي أعمالاً وسلوكيات في حركة الحياة والواقع أو يتحدّث بأمور لا ربط لها بنبوته، فاتباع مثل هذه الأفعال والأقوال لا يعدّ شرطاً ضرورياً للتدين بذلك الدين. بل الإذعان بنبوة النبي والإيمان بما جاء به النبي يعدّ من لوازم التدين، وأمّا ما معنى ما جاء به النبي على نحو الدقّة وما هو الضروري منه، فهو على سبيل الإجمال: الكتاب والسنّة.

خرّمشاهي: **هل يعني هذا عدم إمكان تهيئة مجموعة اعتقادية في هذا المجال؟**

سروش: يمكن ذلك، ولكنّ المجموعة التي أقترحها وأقدمها على بساط البحث تعتبر مجموعتي وعلى أساس رؤيتي للدين، والمجموعة التي تقدمها أنت تعكس رؤيتك للدين. فلا يوجد مقام فوق تاريخي وفوق طبيعي يعيّن الحقيقة في هذا المجال وأي مجموعة مطابقة للواقع وأيها غير مطابقة. بمعنى أنّ أيّاً من المفسّرين ليس نبيّاً.

خرّمشاهي: **إذن فالمسلمون غير متفقين على وجود مجموعة معينة من العناصر الأساسية للدين.**

سروش: بالعكس هناك اتفاق بينهم، ولكن هذا الاتفاق لا يمثّل اتفاقاً كاملاً على مجموعة معينة تمثّل الحدّ النهائي للمنظومة الدينية، بل هناك مجاميع عديدة لدى المسلمين، وعلى حدّ تعبير «ويت گنشتاين» إنّ بينها تماثل عائلي، وهذه الرؤية تنسجم أكثر مع التاريخ الإسلامي.

خرّمشاهي: **هل هذا يعني أنّه لا يمكن استخراج فهرست مشترك لما جاء به النبي؟**

سروش: إنّ ما جاء به النبي له مقام ثبوت مقام إثبات. فما جاء به النبي واقعاً هو مقام الثبوت، ولكن بمجرّد أن نريد استخراج وفهم ما جاء به النبي فسوف نرد مقام الإثبات. فعندما نتحرك في مقام الجواب عن هذا السؤال: ما هو ما جاء به النبي؟ فأنا أقول شيئاً وأنت تقول شيئاً آخر. وبالطبع نحن لا نقول جزافاً وعلى شكل قضايا متناثرة ولا توجد بين أجوبتنا عناصر مشتركة، ولكنّ قول أحدنا لا يكون حجة على الآخر، ومن أجل الكشف عن العناصر المشترك النهائية بين الأقول يجب الانتظار إلى نهاية التاريخ. نعم هناك مركز فكري وعقائدي مشترك بين جميع المسلمين. ولكنّ بمجرّد أن نتحرك على مستوى بيان التفاصيل والجزئيات فإنّ هذه التفاسير والفهارس ستختلف فيما بينها وينتهي مفعول المحور المشترك. وهذا حاله حال الظلّ فمادمت لا تراه فإنّه يبقى مكانه، ولكن بمجرّد أن تلتفت إليه لتراه

فهو أيضاً يلتفت ويبدل مكانه. إنّ «سنت أجوستين» يقول في كتابه «اعترافات»: ما لم يسألنا شخص عن تعريف الزمان فإني أعلم به، ولكن بمجرّد أن أتحرك على مستوى تعريفه أفقده.

خرمشاهي: **هل أنت تشك في الأصول الخمسة للدين؟**

سروش: إذا أردت معرفة اعتقادي الشخصي، فالجواب كلا، ليس لديَّ أدنى شك ولكنني لا أفهم ما هو ارتباط الاعتقادات الشخصية مع موضوعنا محل البحث الذي هو بحث عيني و«أبجكتيف»، بمعنى المعرفة السيالة والجمعية وبمثابة لعبة جماعية؟ إنّ الإيمان يعتبر من الإمور الشخصية، وأمّا المعرفة فهي أمر عيني وجمعي، وهي ما قيل عنها: علم بدون عالم. فعلم الفقه ليس هو الآراء الفقهية للشيخ الطوسي ولا الآراء الفقهية للشيخ الأنصاري بل يمثّل نهراً جارياً بحيث يكون الشيخ الطوسي والأنصاري والمفيد والمرتضى من جملة من يسبحون فيه، أجل فالبحث في أصول الدين متحرك دائماً وغير جامد على أصول معينة، أليس أن فرقة اسلامية كبيرة «هل السنّة» يرفضون أصلين من هذه الأصول «أي العدل والإمامة». بالنسبة لي فأنا اعتقد ليس فقط بهذه الأصول بل بكثير من المفاهيم الدينية أيضاً من قبيل الجن والملائكة و المعجزة، فأنا أعتقد بها أو على الأقل إنني أرى أنّ الاعتقاد بها لا يواجه مشكلة عقلية وتجريبية (بالرؤية و التفسير الذي أراه ولعله يختلف عن الرؤية والتفسير الذي يراه الملا محمد باقر المجلسي) بيدَ أنّ الموضوع الأصلي للبحث ليس هو هذا، فالموضوع هو: بأي معيار موجّه ومستدل يمكننا تعين حدود كون الإنسان مسلماً؟

أنا أطرح معيار الاعتقاد بشخصية النبي وبما جاء به النبي، فإذا اعتقد شخص بهذه المعيار فإنّه يعدّ مسلماً، ومن هنا كان المسلمون يعيشون التعدد والتنوع

في أفكارهم وعقائدهم مثلاً «محيى الدين ابن العربي» يقول بالتوحيد، ولكنّ البعض يعتقد بأنّه مشرك وأنّ التوحيد الذي يعتقد به ابن العربي أتعس من شرك الهندوس. وينقل عن الإمام زين العابدين أنّه قال:

إنّي لأكتم من علمي جواهره***كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

وربّ جوهر علم لو أبوح به***لقيل لي أنت تعبد الوثنا

ولاستحلّ رجال مسلمون دمي***يرون أقبح ما يأتونه حسنا

فلو كان مقصودكم من التوحيد والمعاد وغيرهما مجرّد لفظ التوحيد والمعاد فأنا موافق لكم وأعتقد أنّ المسلمين يتفقون على مستوى هذه الألفاظ. ولكنّ اللفظ لا يمثّل الاعتقاد ولا يكون معياراً للإيمان. ولكن إذا كان مقصودك هو المعنى العميق للتوحيد والمعاد فلابدّ من القول إنّ هناك موحدين على امتداد التاريخ الإسلامي اتهموا بالشرك وتعرضوا للاذى، على أيّة حال ففي مقام الإثبات يمكننا التوصل إلى قراءات متنوعة ومتعددة لما جاء به النبي. وبما أنّ كل واحد منها لا يمكنه طرد الآخر من الميدان، فإمّا أن نقول بتعادل وتكافؤ الأدلة فيما بينها، أو لابدّ من القول إنّ أتباع هذه القراءات والمذاهب بل علماء الدين فيها يعيشون حالة من نقصان العقل أو تملكهم نوازع دنيوية أدّت إلى هذا الاختلاف، وأنا أعتقد بالأول وهو تكافؤ الأدلة.

خرّمشاهي: **هل يمكن القول بلانهائية فهم وتفسير الدين والنصوص الدينية؟**

سروش: من حيث اللحاظ النظري يمكن القول بعدم وجود إطار محدود لتفسير أي موضوع أو نص ديني، وهكذا الحال في الظواهر الطبيعية، فيمكن طرح نظريات علمية بما لا نهاية لها، ولكن في مقام العمل فإنّ هذا الإمكان محدود جدّاً.

خرّمشاهي: **هل هناك تفسير ورؤية معينة للنبوة بحيث تشمل عامة المتدينين، بمعنى أن تكون مقبولة لدى جميع المتدينين من غير الفلاسفة وأهل التحقيق؟**

سروش: نحن هنا لا نبحث أساساً في موضوع التدين التقليدي، فبحثنا يدور حول التدين التحقيقي والعقلاني. فالعوام من الناس يتبعون الدين أو المذهب الرسمي جبراً وتقليداً، فالشخص المسلم أو المسيحي أو الزردشتي يأتون إلى الدنيا ويؤمنون بالدين السائد وتشملهم رحمة الله الواسعة، ولكنّ إيمانهم إيمان جبري وتقليدي وهو ليس محل بحثنا.

خرّمشاهي: **أرى أنّ من الضروري البحث في هذا النوع من الإيمان، لأنّ 95% من المسلمين هم من هذا القبيل، فإذا أردنا ايجاد صياغة معينة لتعريف المسلم فلا ينبغي الاعتماد على الآراء الشاذة لابن سينا والفارابي وملا صدرا، بل يجب أنّ نأخذ بنظر الاعتبار دين الناس بصورة عامة.**

سروش: إنّ غالبية الناس يعيشون التبعية، فلو كان ابن سينا هو القائد فإنّهم يقبلون رأيه ويتبعونه، ولكن بالنسبة للناس في هذا الزمان فالمجلسي هو معلمهم ويعتبرون رأيه هو المعيار. وأمّا لماذا صار المجلسي معلماً للناس لا ابن سينا والملا صدرا؟ فينبغي البحث عن أسبابه في مطاوي تاريخ السياسة والسلطة. فإنّ السرّ لا يكمن في حقانيته بل في القدرة التي تقف وراءه. فما نرى من ظهور الماركسية من كُم اللينينية، فليس ذلك بسبب أنّ اللينينية تمثّل أصح تفسير ورؤية للماركسية، بل لأنّ لينين استلم زمام السلطة. والشيعة يرون أنّ فرقة أهل السنّة والجماعة وليدة أسباب سياسية، ومن جهة أخرى فإنّ أهل السنّة يعتقدون أيضاً بأنّ المذهب الشيعي وليد مثل هذه الأسباب والعلل. ألا ينبغي أن تفتح هذه الأمور بصائرنا على أنّ سيادة مذهب معين أو فكرة ارتدوكسية خاصة في أجواء المجتمع لا تتصل بشكل مباشر بصدق هذه العقيدة والفكرة وحقانيتها بل تخفي وراءها أسباباً وعللاً أخرى؟

والآن نريد أن نسمع منك رؤيتك عن حقيقة النبوة.

خرّمشاهي: **لقد ورد في القرآن الكريم الذي يعتبر أهم «ما جاء به النبي» أنّ الله تعالى يقول: إنّه يختار من الناس أنبياء ويعمل على تربيتهم باشرافه ويحفظهم من المخاطر والمزالق حتى يصلون إلى مقام النبوة. محمد بن عبدالله أيضاً كان يعيش أجواء التربية والرعاية الإلهية حتى وصل إلى مقام النبوة ونال المقامات العالية إلى درجة أنّ ملك الوحي نزل عليه (وأنا لا اعتقد بالمفهوم الرمزي للملائكة، بل هي موجودات ذات هوية بلا كيف وغير معروفة بالنسبة لنا) وما يقوله التاريخ أنّ ملك الوحي نزل على النبي في زمان ومكان معينين وأنّ النبي عندما نزل عليه الوحي علم أنّ الله قد اختاره للنبوة. وقد طرح النبي هذا الموضوع على خديجة وعلي بن أبي طالب. وتدريجياً انتشرت الدعوة وامتدت في أوساط المجتمع العربي. فملك الوحي هو الحامل للخطاب الإلهي للنبي بشكل تدريجي، والقرآن يمثّل مجموعة هذه الخطابات الإلهية التي عمل المسلمون على تدوينها واخراجها بشكل كتاب. هذه هي رؤية عامة الناس عن النبوة، والتاريخ والتراث الإسلامي والنقل المتواتر يؤكد لنا هذا المعنى أيضاً، ولسنا بحاجة لتحليل مفهوم الإيمان إلى الاستعانة بمقولات علم النفس أو الاستعانة بالمنطقية الوضعية لإثبات نبوة النبي، إنّ ملايين المسلمين على امتداد التاريخ الإسلامي وعرض البلدان الإسلامية في العالم يرون صحة هذا الاعتقاد. والمتدينون في هذا المجال يعتقدون بالإجماع بهذه الرؤية، فلا أحد يقول بأنّ الوحي نوع من التجربة الدينية وأنّ النبي هو الشخص الذي يعيش الشهود الإلهي الرباني وأنّ كلام النبي حينئذ هو كلام الله، فهذا الكلام غير صحيح، فما قاله الله تعالى قاله النبي لا أنّ كلَّ ما يقوله النبي فقد قاله الله.**

سروش: إنني ليست لدي أيّة شبهة في مسألة اصطفاء النبي ونزول الملك عليه وغيرها من المقولات، فإن كان لدي كلام فهو في فهم وتفسير هذه المقولات التي يعتقد بها العامة من الناس، فكون الله تعالى متكلماً شيء، وأنّ كلامه ماذا يعني شيء آخر. فالصعوبة تكمن في الشق الثاني لا الأول، فكما قلت إنّ الفهم الارتدوكسي لعامة الناس عن هذه المقولات له علل تاريخية كثيرة ويتصل بخيوط وجذور مختلفة لا تمثّل حجة قطعية في ذاتها. وأساساً فإنّ التمسك في تفسير المسائل العقائدية بالإجماع غير جائز، وربّما نتحدث عن أمر واقع وأنّ أكثر المسلمين يعتقدون بالرؤية الفلانية عن ظاهرة النبوة، ولكنّ المهم مقدار قيمة هذا الأمر الواقع في ميزان الاعتبار. فالمسلمون ينكرون إجماع المسيحيين

على كون عيسى مصلوباً، وأهل السنّة ينكرون إجماع الشيعة على إمامة علي بن أبي طالب وأبناءه. والشيعة بدورهم لا يقبلون بإجماع أهل السنّة على خلافة الشيخين، وعلى هذا الأساس هل يمكن اعتبار الإجماع ملاكاً ومعياراً للتدين؟

خرّمشاهي: **في مسألة النبوة تتحد الفرق الإسلامية في هذه الإجماع.**

سروش: أولاً: إنّ الإجماع في أصل النبوة لا في تفسير حقيقتها، فتفسير هذه الحقيقة يعود لعلم المكاشفة «على حدّ تعبير الغزالي» وهو بعيد عن متناول العامة. ثانياً: إنّ هذا التعريف مقتبس من خارج الدين وليس إجماع المسلمين يعتبر دليلاً على حقانية نبوة النبي، نعم إنّ أكثر الناس لهم رؤية خاصة عن التوحيد والنبوة و المعاد، ولكنّ المحقّقين لا يستندون في أدلتهم على عقائد العامة، أي أنّ اجماع العامة على عقيدة معينة لا يمثّل حجة في ذاته.

خرّمشاهي: **إذن لا إشكال في نظركم بأن يقوم المحقّقون بطرح رؤيتهم عن العقائد خلافاً للارتدوكسية الإسلامية.**

سروش: إنّ المحقّقين يجب أن يتحركوا من موقع الدليل لا من موقع التبعية للعامة، والعقائد الارتدوكسية بالنسبة للمحققين لها قيمة تاريخية، أي أنّها موضوع تحقيق لا موضوع إيمان وتقليد. وبعد التحقيق فقط يبدون موافقتهم أو مخالفتهم للموضوع. فالعقائد تتحول بعد برهة من الزمان إلى عقائد ارتدوكسية، وتاريخ الإسلام شهد سيالية هذه العقائد في مقطع خاص من الزمان ولكن بعد ذلك، وتحت تأثير بعض العوامل السياسية ومنها السلطة، شهدت هذه العقائد نوعاً من الجمود والتوقف. أمّا الأشخاص الذين يتحركون من موقع البحث عن الإيمان التحقيقي، فإنّهم يتبعون الأدلة. فإن قامت الأدلة على حقانية هذه العقائد الارتدوكسية فهو، وإلاّ فلا يقيم لها المحقّقون وزناً.

وكما قلت إنني موافق لتعريفك للنبوة، أي أنّ الله تعالى يختار شخصاً أو أشخاصاً من بين خلقه ويمنحهم مقام النبوة لتوفر خصائص وقابليات معينة فيهم ويلهمهم بعض أسرار الغيب ويحمّلهم وظيفة ومسؤولية اجتماعية، ولكن عندما نتحدث عن ظاهرة النبوة من موقع كلامي، فربّما نحصل على تفسير خاص يراه المتدينون الارتدوكسيون غريباً عليهم وغير منسجم مع تصوراتهم. واسمح لي بضرب مثال: كان «ادينكتون» الفيزيائي الانجليزي يقول: نحن نملك نوعين من المنضدة، فهناك منضدة لعامة الناس، ومنضدة للفيزيائيين، فمنضدة العامة هو هذه المنضدة المكوّنة من شكل معين وثابت وصلب ولها ثقل معين حيث نجلس خلفها ونضع بعض الأشياء عليها، وأمّا منضدة الفيزيائيين فهي مجموعة من الالكترونات والبروتونات «والذرات الأخرى» وفي المجموع فإنّ فضائها الخالي أكثر من فضائها الممتليء ولها حدود غير معينة وليس لها ارتباط بين أجزائها. وعندما نعمل على نشر هذه المنضدة بالمنشار، فإنّ المنشار يمر من خلال مجموعة السحب الالكترونية بل المنشار ذاته عبارة عن سحاب ألكتروني يلتقي بسحاب الكتروني آخر وهو ما يسمى بالمنضدة ويعمل على هدم نسقه وخلطه، بل إنّ التمثيل بالسحاب ليس سوى مجرّد تمثيل، بحيث إنّ المنضدة والمنشار وعملية النشر ستتخذ في النهاية معنى وصورة تمثيلية ومجازية وخيالية غريبة ويكون الحديث عن المنضدة والمنشار أقرب لقول الشعر من القضية العلمية.

وهكذا الحال بالنسبة للمفاهيم والقضايا الدينية والفرق بين فهم المتدين المحقق وبين فهم عامة المتدينين هو كالفرق بين المكروفيزيك والماكروفيزيك، فالقرآن يقول: (اللهُ الّذِي يُرْسِلِ

الرِيــاحَ) [145]، فربّما يتصور العوام أنّ الله تعالى ينفخ في الأجواء فتحدث الرياح والعواصف، أو أنّ الله يعطي مروحة يدوية للملائكة لينطلقوا في تحريك الهواء، أو يخلق الرياح بصورة مباشرة. ويمكن بيان هذه الظاهرة من خلال معرفة الشخص لقوانين العلوم الطبيعية، وفي نفس الوقت يرى أنّ الله هو الذي يرسل الرياح.

خرّمشاهي: **نعم، فأنا أقبل أنّ العلم يساهم في تفسير وتوضيح الآيات القرآنية و لا يتقاطع معها، وأيضاً أنّ اختلاف علماء الإسلام رحمة. ولكنّك في مقالة «بسط التجربة النبوية» ذكرت أنّ الوحي تابع للنبي لا أنّ النبي تابع للوحي. وذكرت أنّ محمداً هو الذي أنزل جبرائيل. وذكرت أنّ الوحي نوع من التجربة الدينية، فهذه الأمور تتقاطع مع الآيات القرآنية المحكمة. فالقرآن يقول في أكثر من آية** (إنْ أتّبِع إلاّ ما يُوحى إلـيَّ) [146]**، أو عندما يطلب المشركون من النبي أن يأتيهم بقرآن آخر غير هذا القرآن، يقول النبي لهم:** (إِنَّما أَنا بَشَرٌ مِثلُكُم يُوحى إلـيَّ) [147]، **أو** (قُلْ ما يَكُونُ لِي أنْ أُبَدِّلَهُ) [148].

سروش: إنّ ما ذكرته في مقالة «بسط التجربة النبوية» لا يتنافى مع الآيات القرآنية بعدّة أدلة، أولاً: لنأخذ بنظر الاعتبار عالماً من أهل الدليل والبرهان فهل يعقل أن نقول له: بما أنّك يمكنك الإتيان بدليل وأنّك تملك البرهان على بيان القضايا والمسائل، فلابدّ أن تأتينا بدليل للقضية الفلانية؟ فمن الواضح أنّ مثل هذا الطلب غير معقول، وهذا المعنى يصدق على النبي أيضاً. بمعنى أنّه لا يمكن القول: بما أنّ الوحي تابع للنبي إذن فبإمكانه أن ينزل كل ما يريده من آيات، أو أن يتلاعب «والعياذ بالله» بمضمون الوحي. ونعود إلى مثال العالِم، فالعالِم الذي يتحرك في كلامه وبحوثه من موقع الاستدلال فهو من جهة تابع للدليل، ولكن من جهة

---

145 ـ سورة الروم، الآية 48.

146 ـ سورة يونس، الآية 15.

147 ـ سورة الكهف، الآية 18.

148 ـ سورة يونس، الآية 15.

أخرى فإنّ الدليل تابع له. فالعالِم يقيم الدليل من خلال التأمل والتحقيق في موضوع البحث، ولذلك فإنّه هو الذي يأتي بالدليل وبهذا المعنى يكون الدليل تابعاً له ولمعلوماته ولقدراته الفكرية. ولكن من جهة أخرى فإنّه لا يستطيع الإتيان بدليل على كل أمر يريده ولا أنّ كل دليل سيكون مقنعاً ومقبولاً ولا يمكنه أيضاً التحرك على خلاف مقتضى الدليل القطعي، ولذلك فهو بهذا المعنى تابع للدليل، وعلى هذا المنوال يمكن القول إنّ النبي تابع للوحي وكذلك الوحي تابع للنبي.

ثانياً: عندما نقول إنّ الوحي تابع للنبي فهذا يعني أنّ تشكيلة الوحي تابعة لشخصية النبي، بمعنى أنّ الحوادث التي يحصل منها كشف قبلي للنبي فإنّ ذلك الكشف وتلك التشكيلة تابعة لشخصية النبي ومتناسبة مع ظرفيته، بالضبط كما نقول إنّ المرئيات تابعة للعين، يعني أنّ الإنسان يراها بما يتناسب مع قوة وضعف بصره وسلامة ومرض عينه وغير ذلك من شروط الرؤية، والأدلة تكون أيضاً متناسبة مع ظرفية وقدرة ومعرفة الشخص المستدل. فالعالِم الذي يملك معلومات كثيرة فإنّه يكون أقدر على الاستدلال وإثبات كلامه. وبالنسبة للنبي فإنّ آلية الكشف عن مضمون الوحي وأبعاده تتناسب بشكل كامل مع ظرفية النبي وشخصيته. وبهذا المعنى يكون الوحي تابعاً للنبي. ولهذا نجد أنّ بعض الأنبياء لهم ارتباط مع الوحي بشكل أضعف. ومقصود العرفاء من الكشف التام المحمدي هو أنّ شخصية النبي كانت تملك القدرة على الكشف التام للواقع. فآلية انكشاف الواقع تابعة للنبي، ولكنّ الواقع نفسه غير تابع له طبعاً، بعبارة أخرى أنّ النبي كان يملك قابليات تمنحه القدرة على إزالة الستار عن أسرار الغيب الخفية.

ثالثاً: ذكرت ملاحظة في مقالة «بسط التجربة النبوية» وهي أنّ النبي كان يتمتع بشخصية مؤيدة بمعنى أنّ شخصيته بمثابة الخزانة التي تحوي أسراراً وعلوماً قد أمضى اعتبارها وصحتها الله تعالى، هذه الشخصية عندما تغلي وتفور يطفح الوحي الإلهي في مطاوي كلماتها، بمعنى أنّ ما يقدمه النبي من معارف الوحي للآخرين عبارة عن غليان بركان وجوده المؤيد والمسدد، وقطرة من بحر معارفه. ولذلك فإنّ هذا الغليان وهذا الكلام الوحياني يكون تابع له لا أنّه تابعاً لذلك الكلام، فغليان شخصية النبي يتضمن صبغة إلهية ويكون مؤيداً ومعتبراً من قِبل الذات المقدّسة.

عندما يكون رمي النبي هو رمي الله تعالى: (وَمَا رَمَيتَ إذ رمَيتَ ولَكنَّ اللهَ رَمى)، فيكون قوله أيضاً قول الله تعالى، ومن هنا فإنّ فهم النبي بدوره فهم الله والوحي ليس شيئاً سوى نوع من الإدراك الخاص للنبي.

خرّمشاهي: **إذن لماذا يحدث أحياناً انقطاع وفترة في عملية الوحي؟**

سروش: هذه الظاهرة طبيعية جدّاً، ومرّة أخرى نعود لمثال العالِم، فالعالِم يصاب أحياناً بفترة وربّما لا يخطر على ذهنه شيء لمدّة من الزمان. ومن الممكن أن يبقى في مرحلة «انكوباسون» لتنضج معارفه وأفكاره أكثر، على أيّة حال فالوحي، على أية قراءة كان، فله بعدان: بعد قابلي، وبعد فاعلي. ويكفي أن لا يكون البعد القابلي مستعداً لفترة من الزمان ولذلك ينقطع الوحي عندها، وعلى حدّ تعبير المولوي:

ــ لقد تأخر هذا المثنوي مدّة من الزمان

ــ هذه بمثابة مهلة لتحول الدم إلى لبن

وبالإمكان فهم فترة الوحي على أساس تفسيرين: أحدهما: أنّ ملك الوحي لم ينزل عليه في هذه الفترة، أو أنّ شخصية النبي لم يتحقق فيها الغليان «التفسير

الفاعلي» والآخر: أنّ النبي في هذه الفترة لم يكن مستعداً لتقبل ملك الوحي (التفسير القابلي).

خرّمشاهي: **هل يمكن أن توضح لنا أكثر كيفية نزول الملك بتوسط النبي؟**

سروش: لابدّ أن أذكر هذه النقطة في البداية، وهي أنّ استنزال الملك بواسطة النبي إنّما هو بإذن الله، فلا ينبغي أن نتصور أنّ مدلول هذه النظرية أنّ ما يحدث من عملية الوحي هو خارج عن دائرة المشيئة الإلهية، بمعنى أنّ الله تعالى على أيّة حال ينزل الملك. ولتوضيح هذه الحقيقة يمكن الاستفادة من قصة المعراج المشهورة، فالمعراج عبارة عن تجربة نبوية، وقد ورد أنّ الملك (جبرائيل) لم يتمكن من مسايرة النبي في معراجه إلى آخر المطاف.

خرّمشاهي: **إنّما تقوله لا يعني أنّ النبي هو الذي ينزل الملك عليه.**

سروش: أنا الآن في صدد تمهيد المقدمات، وسوف أشرع بتوضيح آلية الوحي، فعندما يصعد النبي في المعراج أبعد من جبرائيل وينال معارف لا يتمكن جبرائيل من الوصول إليها، فحينئذ كيف يمكن أن يكون جبرائيل معلّماً للنبي ويوحي إليه؟ ينبغي الالتفات إلى أنّ التعليم في عالم المعنى لا يشبه التعليم في عالم المادة والدنيا. ففي نظر العرفاء فإنّ معنى أن يكون النبي هو الذي ينزل جبرائيل عليه هو أنّ دائرة وجود النبي على درجة من السعة والامتداد بحيث إنّها تستوعب جبرائيل أيضاً في واقعها، والتجربة النبوية على قدر من السعة والامتداد بحيث إنّها تستوعب تجربة جبرائيل فيها. وهذا هو معنى الإنسان الكامل، أي هو الوجود الذي يمثّل مظهر الإسم الجامع وهو محيط بطبقات وعوامل ومراتب جميع الوجودات، ولذلك تقع أشكال الحركة والذهاب والإياب في باطنه لا في خارجه، فهو الفاعل والآمر لا المنفعل.

خرّمشاهي: **أنّ كلامك كلام شاعري وعرفاني.**

سروش: إنّه كلام عرفاني ولكن ليس بشاعري، فعندما يقول سعدي:

ـ إنّ الله أثنى عليك في مقام التبجيل

ـ فإنّ جبرائيل قد انحنى ليقبل الأرض أمامك

وعندما يقول أبو نواس أمام هارون الرشيد ويتحدّث عن علي بن موسى الرضا:

قلت لا أستطيع مدح إمام***كان جبرائيل خادماً لأبيه

فهنا قد يقال إنّ هذا الكلام شاعري وفيه مبالغة ومجاز، ولكن عندما يقول المولوي:

ـ إذا فتح أحمد نافذة ريشة الجليل

ـ فإنّ جبرائيل سيبقى مدهوشاً إلى الأبد

فإنّ هذه الكلام لا يعدّ شاعرياً ومجازاً فإنّ جبرائيل كان مذهولاً ومدهوشاً في مقابل النبي، وهذا يعني أنّ باطن النبي أوسع وأرفع من جبرائيل ومحيط به، ولذلك فإنّ جبرائيل يضيع في هذا العالم الواسع ويكون الملك تحت إمرته. فكل دهشة وذهول معلولة لورود الأكبر في الأصغر. كما في دخول البحر في الكوز أو النور في الظل والأسد في الغزال «وهي التشبيهات التي أوردها المولوي في أشعاره» وسجود الملائكة لآدم يتضمن في معناه الباطني في تحليل العرفاء هذا المعنى بالذات، أي خضوع الملك في مقابل الإنسان لا بالعكس.

خرمشاهي: **الظاهر أنّ القضية بالعكس، لأنّ جبرائيل ظهر مرّة بشكله الواقعي فرآه النبي وأُغمي عليه.**

سروش: هذه الواقعة تتصل ببداية بعثة النبي ونبوته، ولكن بالتدريج اشتدت نبوة النبي، مضافاً إلى أنّ المولوي يرى أنّ ذهول النبي عند رؤيته لهيئة جبرائيل نابعة من جسمانيته لا من روحانيته، والعرفاء من أصحاب النظر، وعلى الأقل من محيى الدين ابن العربي وما بعده، متفقون على أنّ العارف مثل قصب السكر حيث ينتج الشكر في ذاته وباطنه ويتغذى عليه في نفس

الوقت، وكلام محيى الدين في الفصل الشيثي من «فصوص الحكم» صريح بهذا المعنى حيث يقول:

«فأي صاحب كشف شاهد صورة يلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف.. فتلك الصورة عينه لا غيره ومن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه» وهذا يعني أنّ صاحب الكشف عندما يدرك شيئاً لم يكن يعلمه في السابق وعندما يعطى شيئاً لم يكن يملكه في السابق فليعلم أنّ هذا الشيء هو ذاته وأنّه يقطف ثمرة وجوده. وقد أيد هذا المعنى شرّاح الفصوص كالقيصري والخوارزمي، وقد أرد القيصري أنّ الدليل على ذلك أنّ الإنسان يحيط بجميع عناصر العالم الكبير. والمولوي يقول أيضاً إنّ الإنسان عندما ينام ويرى رؤيا في منامه لم يكن لديه علم بها في السابق فإنّه يتحرك من ذاته إلى ذاته، وبالطبع فإنّ جميع هذه الأمور تكون بإذن الله، والحديث في هذا المجال ذو شجون.

خرّمشاهي: **شكراً جزيلاً.**

سروش: **وأنا بدوري أشكرك شكراً جزيلاً**

___

الفهرس